Phil. Pr. 1157 m

Stott

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Xerokopieren aus konservatorischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benützbar

<36604984210014

<36604984210014

Bayer. Staatsbibliothek

D. Gottlob Christian Storr's
Bemerkungen
über
Kant's
philosophische Religionslehre

Aus dem Lateinischen.

Nebst einigen Bemerkungen des Uebersezers
über den
aus Principien der praktischen Vernunft
hergeleiteten Ueberzeugungsgrund
von der
Möglichkeit und Wirklichkeit
einer
Offenbarung
in Beziehung
auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung.

Bayerische Staatsbibliothek München

Tübingen, 1794.
In der J. G. Cottaischen Buchhandlung.

Wa
171 C

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Die Abhandlung, von welcher ich hier dem Publikum eine Uebersezung vorlege, ist vor mehreren Monaten als akademische Streitschrift erschienen. Die Wichtigkeit ihres Innhalts wird hoffentlich meinen Entschluß, durch eine deutsche Uebersezung zur

weiteren Verbreitung der darinn enthaltenen Ideen etwas beizutragen, rechtfertigen. Einige kleine Zusäze und Veränderungen, welche der Zwek einer deutschen Uebersezung zu erfordern schien, sind von dem Herrn Verfasser der lateinischen Dissertation, welcher die Güte hatte, das Manuscript vor dem Abdruk durchzusehen, selbst gemacht worden. Uebrigens ist (was ich ausdrüklich zu erinnern nöthig finde) die Uebersezung so wenig als das Original für ungelehrte Leser, sondern blos für solche, die mit der neueren Philosophie und Theologie nicht unbekannt sind, und keine Gelegenheit haben, die lateinische Dissertation zu erhalten, oder auch (sei's aus welcher Ursache

es will) eine Schrift lieber in deutscher, als in lateinischer Sprache lesen.

Die beigefügte Abhandlung über den praktischen Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung soll keine vollständige Untersuchung über diesen Gegenstand seyn. Es sind vielmehr nur fragmentarische Bemerkungen, die durch Herrn Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung veranlaßt worden sind, und blos aus diesem Gesichtspunkt beurtheilt werden dürfen. Mein Widerspruch gegen einige Behauptungen dieses scharfsinnigen Philosophen wird (wie ich hoffe) nicht beleidigend seyn; wenigstens bin ich mir bewußt, in demjenigen

Tone gesprochen zu haben, der mit der aufrichtigsten Hochachtung für den Verfasser völlig vereinbar ist. Uebrigens wird mir jede Erinnerung und Belehrung billiger und kompetenter Richter höchstschäzbar seyn; nur unbillige und wegwerfende Urtheile, die ich nicht zu verdienen glaube, werden ihren Zwek bei mir verfehlen.

Bemerkungen
über
Kant's
philosophische Religionslehre.

§. 1.

Nach Kantischen Grundsäzen [1]), die bei gegenwärtiger Untersuchung als zugestanden angenommen werden, läßt sich von übersinnlichen Gegenständen nichts theoretisch festsezen, nichts auf eine objektiv-gültige Weise bejahen oder verneinen. Nur ein nothwendiges praktisches Interesse der reinen Vernunft kann uns berechtigen, weiter zu gehen, als die theoretische Vernunft führt [2]), und eine, der Spekulation nach problematische, Frage (Hypothesis) von übersinnlichen Dingen assertorisch zu glauben [3]), oder auch zu verneinen, wenn nemlich in dem ersten Fall das assertorische Glauben nothwendig ist, wofern wir nicht in Gefahr kommen sollen, das moralische Gesez für eine blosse Täuschung unserer Vernunft anzu-

1) S. ausser der Critik der reinen Vernunft, noch die Religion innerhalb den Gränzen der blossen Vern. S. 86, 276. f. u. Crit. der prakt. Vernunft. S. 73. 77.

2) a. a. O. S. 216—220.

3) a. a. O. S. 226. f. 238. f. 241. ff. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 216.

sehen[4]), in dem andern Fall aber den reinen moralischen Grundsäzen widersprochen werden müßte, wofern wir eine gewisse, das Uebersinnliche betreffende, Frage bejahen, oder auch unentschieden lassen wollten[5].

§. 2.

Demnach ist es wenigstens nicht philosophisch gehandelt, wenn man biblische Lehren von übersinnlichen Dingen aus theoretischen Gründen entscheidend läugnet. Aechte Philosophie[6]) weiset vielmehr die, bei dem Mangel aller Einsicht übersinnlicher Gegenstände über Möglichkeit oder Unmöglichkeit absprechende, theoretische Vernunft mit ihren unbefugten und schwärmerischen[7]) Anmassungen ab und in ihre Gränzen zurük[8]). Denn überhaupt schon ist es ganz was anderes, die Unmöglichkeit einer Sache einsehen, als ihre Möglichkeit nicht einsehen. Besonders aber ist in Ansehung solcher Gegenstände, von welchen wir sogar nichts wissen, wie von übersinnlichen Dingen, dasjenige nicht sogleich unmöglich, dessen

4) Critik der prakt. Vern. S. 205. Crit. der Urtheilskraft S. 456. (Ausg. 1.) Vgl. unten §. 10. und Zeitung für Landprediger und Schullehrer, Gotha 1793. S. 238. 241. f.

5) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 154. 276. 142.

6) Crit. der prakt. Vern. S. 194. ff.

7) a. a. O. S. 153.

8) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 121.

Möglichkeit und Beschaffenheit von uns nicht eingesehen wird 9). Es kommt also einem Philosophen z. B. nicht zu, die Einwirkung des Schöpfers auf die schon geschaffenen Dinge überhaupt zu läugnen, oder entscheidend zu behaupten, es finde überall kein unmittelbarer Einfluß Gottes statt, weder auf die sichtbare Natur, wie z. B. auf die Erhaltung der einzelnen Species im Pflanzen- und Thierreiche 10), noch auf moralische Veränderungen, wie die moralische Besserung des Menschen 11). Eben so wenig darf er die Unmöglichkeit

9) a. a. O. S. 120. f. Critik der pr. Vern. S. 168. 241. Rel. inerh. der Gr. der bl. Vern. S. 246. f.

10) a. a. O. S. 115. f. „Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen, daß z. B. die höchst bewunderns würdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche — — — eine blosse Folge nach Naturgesezen sei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen."

11) a. a. O. S. 278. f. „Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen — — ist sehr gewagt, und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten, zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern den beßmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon (daß beides nebeneinander statt finde) läßt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Ersaz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte." Vergl. auch S. 245. 251. 58. 45. f.

einer Offenbarung [12]), oder anderer ausserordentlicher, übernatürlicher Wirkungen Gottes [13]) entscheidend behaupten. — Das nemliche gilt von andern biblischen Lehren, welche Kant selbst zu verwerfen scheint, z. B. von der Auferstehung und Dreieinigkeit. Was die erstere

12) a. a. O. S. 218. „Der Rationalist wird nie als Naturalist absprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduktion der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen.“ Vergl. auch S. 142. 188. f.

13) Ein Beispiel von Bescheidenheit im Urtheil über solche Gegenstände giebt Kant a. a. O. S. 73. wenn er „es „nicht schlechthin verneinet, daß Jesus nicht auch wohl ein „übernatürlich erzeugter Mensch gewesen seyn könne.“ Wenn er aber (S. 73. f.) behauptet, daß ein solcher übernatürlich erzeugter Mensch nicht mehr als Beispiel der Nachahmung für uns aufgestellt werden könnte; so beruht dieß auf einer nicht nothwendigen Voraussezung. Denn es folgt nicht, daß ein Mensch, der nicht von andern Menschen, sondern übernatürlich erzeugt ist, vermöge seiner Natur genöthigt sei, die Vorschriften des Gesezes der Befriedigung der Neigungen vorzuziehen (Matth. 26,39. 42.); es folgt nicht, daß (S. 74.) ihm unveränderliche Reinigkeit des Willens angebohren sei, die ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich seyn liesse; wenn gleich ein solcher Mensch nicht mit denjenigen Schwierigkeiten der Befolgung des Gesezes zu kämpfen hat, welche eine Folge einer angebohrnen fehlerhaften Disposition (Erbsünde) sind. Daß dieß so sei, sieht man an dem Beispiel Adams, der auch ein übernatürlich entstandener Mensch war. (Vgl. Doctr. christ. part. theoret. e sacris literis repetit. §. 76. d) §. 53. f). Tieftrunks Dilucid. ad theoret. relig. christ. partem Vol. I. p. 217. sq.)

betrift; so ist doch wirklich kein Grund vorhanden, warum wir vor einer künftigen neuen Verbindung mit einem Körper schlechterdings eine Abneigung haben sollten [14]): Denn unläugbar entspringen doch aus der Verbindung mit einem Körper sehr grosse Vortheile für den Geist selbst [15]); die Unbequemlichkeiten und Beschwerden aber, welche aus der Beschaffenheit unsers gegenwärtigen Körpers für uns entstehen, haben wir bei der veränderten Beschaffenheit des neuen Körpers nicht gerade auch zu erwarten. Auch läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten, was Kant voraussezt, weder, daß die innersten und feinsten Theile unsers gegenwärtigen Körpers, bis zu welchen noch keine Zergliederungs- oder Scheidekunst gedrungen ist, — daß also auch der wahrscheinliche Grundstoff unsers künftigen Körpers selbst, aus Kalkerde bestehe; noch (— wenn er aus solcher bestände —) daß diese Kalkerde mit der uns doch völlig

14) Relig. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 183. „Die Vernunft kann weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch seyn mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muß, und den er (der Mensch) selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen; noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseyns und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten."

15) a. a. O. S. 289. Crit. d. pr. Vern. S. 288. ff. Vgl. Crit. der Urtheilskr. S. 450.

unbekannten Beschaffenheit unsers künftigen Wohnsizes unverträglich sei. — Was aber die Dreieinigkeitslehre betrift; so kann die Unmöglichkeit einer positiven Bestimmung des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist, keinen hinlänglichen Grund abgeben [16], den Unterschied selbst, von welchem uns die Bibel versichert [17], zu läugnen. Denn auch die sich selbst überlassene Vernunft führt uns auf solche Gegenstände, von welchen wir zwar einsehen, daß sie sind, ohne jedoch im Stande zu seyn, sie selbst zu erkennen, ausser insoweit, daß wir gewisse falsche Vorstellungen davon entfernen, und, was die Sache nicht sei, bestimmen können; wenn wir gleich nie im mindesten wissen, was sie denn sei [18].

§. 3.

Von grösserer Bedeutung würde es nach unserer Voraussezung (§. 1.) seyn, wenn sich biblische Lehren durch moralische Gründe bestreiten liessen. Ehe aber dieses zugegeben werden kann, muß erst untersucht werden, ob aus unwidersprechlichen moralischen Säzen richtig geschlossen wird, und, wenn auch die Folgerung ihre Richtigkeit hat, ob die widerlegte Mei-

16) S. über den Zwek der ev. Geschichte Johannis, §. 97.

17) Kant (Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 199—201.) nähert sich der Sabellianischen Vorstellung.

18) Kants Grundl. z. Metaph. d. Sitten. S. 125. f. Crit. d. pr. Vern. S. 243—249. Vgl. Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 198. am Ende.

nung auch wirklich biblische Lehre ist. So ist es (um von dem ersteren Fall einige Beispiele zu geben) kein gültiger Einwurf gegen die Möglichkeit satanischer Verführungen, wenn man sagt: „daß dem Menschen dadurch Hoffnung gemacht werde, ungestraft sündigen zu dürfen; oder daß es der göttlichen Heiligkeit unwürdig sei, eine solche Verführung zuzulassen.” Denn fremde Reizungen zur Sünde überhaupt, und namentlich solche, welche von bösen Engeln herkommen, heben die Strafbarkeit des Menschen nicht auf; sondern sein eigener böser Wille ist Schuld daran, daß er in die Befriedigung einer Neigung, welche er (sie mag entstanden und befördert worden seyn, wodurch sie will) doch für böse und dem Gesez zuwider erkennen konnte, einwilligte, und den Reizungen der ersteren mit Hintansezung des Gesezes folgte [19]. Was aber den zweiten Theil des Einwurfs betrift; so würde daraus folgen, daß Gott alle Reizungen zur Sünde, wenn sie gleich überwunden werden können, von dem Menschen entfernen müßte — ein Saz, der sich mit nichts beweisen läßt [20], und durch die Erfahrung vielfältig widerlegt wird [21]. — Ferner ist es (um ein anderes Beispiel zu geben) nicht so ungereimt, als Kant selbst glaubt [22], anzunehmen:

19) Kant a. a. O. S. 66.

20) a. a. O. S. 100.

21) Doctr. chr. part. theor. §. 52. d). Vgl. Kant a. a. O. S. 169. in der Anm.

22) a. a. O. S. 37. „Unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung des moralischen Bösen durch alle Glieder unserer

daß eine fehlerhafte Disposition durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen sei. Wir wollen zugeben, der Wille des Menschen könne (sei es nun für sich allein, oder unter göttlicher Mitwirkung) in jedem Zeitpunkt, wenn auch die Reizungen zum Bösen noch so stark und vielfältig wären, sich zu dem, was recht ist, bestimmen [23]. Demungeachtet hat dieser Wille, der durch sinnliche Begierden wenigstens afficirt wird [24], — (so oft es darauf ankommt, der Vernunft Gehör zu geben, und den Forderungen der Sinnlichkeit zuwider, einzig und allein nach dem sich zu bestimmen, was die Vernunft, unabhängig von dem Einfluß sinnlicher Antriebe, entscheidet) — der Wille hat (sage ich) desto grössere Schwierigkeiten und Hindernisse zu überwinden [25], je stärker die dem Gesez entgegenstehenden sinnlichen Antriebe sind. Wie es nun, vermöge der angebornen Anlagen, dem einen Menschen schwerer wird, als dem andern [26], das Gesez zu befolgen: so

Gattung und in allen Zeugungen, ist die unschiklichste: es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen; denn man kann vom moralisch Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: Genus, et proavos, et quæ non fecimus ipsi, vix ea nostra puto." —

23) Kant a. a. O. S. 38. ff. Crit. der prakt. Vern. S. 171—179.

24) a. a. O. S. 36. Grundl. zur Metaph. d. Sitten. S. 110. f.

25) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. S. 45.

26) a. a. O. S. 169. (in der Anm.) Critik der reinen Vernunft. Ausg. 2. S. 579. Anm.

wäre es auch nicht unmöglich, daß eine grössere Heftigkeit der sinnlichen Triebe (welche durch den ersten freiwilligen Ungehorsam Adams gegen das Gesez wenigstens bei ihm entstehen, und in der Folge seine Begierden unmäßiger und regelloser machen konnte) sich von ihm, als dem gemeinschaftlichen Stammvater, auf seine Nachkommen fortgepflanzt hätte, und es ihrem Willen, wenn auch nicht schlechterdings unmöglich, doch sehr schwer machte, die gewaltsamen sinnlichen Triebe zu unterdrüken, und nicht diesen, sondern dem Gesez zu folgen. Diese das Gute erschwerende Disposition aber, wenn sie gleich nicht durch Schuld der Nachkommen Adams entstanden, sondern angebohren ist, wird doch mit Recht für fehlerhaft gehalten; weil sie nicht von dem Urheber der menschlichen Natur anerschaffen [27]), sondern erst Folge einer freiwilligen Verschuldung des ersten Menschen ist, bei welchem die Sinnlichkeit, so lange er unverdorben war, jene übermässige Gewalt nicht hatte. Endlich wird uns nicht (wie Kants Einwendung voraussezt) diese angebohrne, unverschuldete Disposition selbst, welche uns das Gute erschwert — sondern das wird uns zugerechnet, daß wir die aus derselben entstehenden Schwierigkeiten nicht überwinden, (wie wir doch könnten.) — Um noch ein anderes Beispiel zu geben; so ist die Anbetung Christi dem Verbote: „Du sollst dir kein Bildniß von Gott machen!" nicht zuwider, was Kant zu

27) Vgl. Rel. innerh. der Gr. d. bl. Vern. S. 42.

befürchten scheint [28]). Denn wenn nach der Lehre der Bibel Gott selbst den, übernatürlich erzeugten, Menschen Jesus auf eine ganz eigene Art mit sich vereinigen, und seine göttliche Vollkommenheiten in ihm auf das sichtbarste darstellen (Joh. V. 26. Col. I. 19.) wollte; so ist dieses Bild des unsichtbaren Gottes (v. 15.) kein von uns selbst uns gemachtes (2 Mos. XX. 4.) sondern ein von Gott aufgestelltes Bild. Auch vermengen wir dabei die göttliche Natur Christi nicht mit der menschlichen, wir dichten der ersteren, an und für sich betrachtet, nicht die Gestalt des Menschen, dessen sie sich als ihres eigenthümlichen Werkzeugs bedient, an, und machen uns überall keines Anthropomorphismus schuldig. Denn die Vorstellung einer sinnlichen Gestalt oder eines Bildes, welche sich überhaupt so leicht an die Vorstellung der Gottheit anschließt [29]), wird von denjenigen, welche Christum anbeten, nicht blos als ein Produkt ihrer eigenen Phantasie, das keine objektive Realität hat, mit der Vorstellung der Gottheit verbunden; sondern sie gründet sich

28) a. a. O. S. 291. „Das Kirchengehen — — ist Pflicht; vorausgesezt, daß die Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen, und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftverbote: „du sollst dir kein Bildniß machen, u. s. w." zuwider ist."

29) a. a. O. S. 281. 242. Fichte Versuch einer Critik aller Offenbar. Ausg. 2. S. 80.

auf eine Thatsache, auf die Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen; und bei dem allem abstrahiren wir eben so gut wie der Philosoph bei der Vorstellung der Gottheit von menschlichen Begriffen [30]), sobald von der göttlichen Natur Christi selbst die Frage ist, welche (nach unserer Behauptung) zwar mit der menschlichen verbunden, aber doch von ihr, als ihrem Instrument, durch welches sie auf eine besondere Art wirkt, verschieden ist. Ja diese Idee des Christenthums trägt sogar, wenn sie recht gefaßt wird, viel zur Verhütung des Aberglaubens bei. Denn indem sie den Menschen, wenn sie sich die Gottheit — ein übersinnliches Objekt — denken wollen, erlaubt, sich den Menschen Jesus vorzustellen, der, uns ähnlich und mit uns verwandt ist, aber zugleich mit der Gottheit in einer Verbindung steht, welche die einzige dieser Art ist; so kommt sie dem menschlichen Hang zum Anthropomorphismus so zu Hülfe, daß sie einerseits jede andere Verbindung irgend eines sinnlichen Dings mit der Gottheit ausschließt, andererseits von der Vorstellung des Menschen Jesus selbst sogleich auf die Vorstellung der unsichtbaren Gottheit leitet, welche mit dem Menschen Jesus auf eine ganz besondere Art verbunden ist, und von welcher erst erwartet werden kann, was sich von dem blossen Menschen Jesus nicht erwarten liesse.

30) Kants Crit. der pr. Vern. S. 245—249.

§. 4.

Um auch von dem zweiten Fall (§. 3.) ein Beispiel anzuführen, so ist es allerdings ein aberglaubischer, schändlicher und schädlicher Wahn: daß der blosse Beifall, mit welchem man die Lehre von der Versöhnung annehme, wenn gleich noch kein Vorsaz des guten Lebenswandels vorhanden, und noch nicht einmal ein Anfang der Besserung gemacht sei, doch hinreiche, um Vergebung der Sünden zu erlangen [31]. — Allein dieß ist nichtsweniger als Lehre der biblischen Theologie, oder des Kirchenglaubens. Denn wer weiß nicht, daß dieser

31) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 161. „Es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Bothschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben, und sie (wie die Juristen sagen) utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermassen, daß auch fürs künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat, die unausbleibliche Folge seyn werde." S. 164—168. „In der That, wenn ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf, (und bei allen Ansprüchen, die das Gewissen thut, auch ohne Zweifel zu allererst hinlangen wird), um sich schuldenfrei zu machen, indessen daß der Vorsaz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesezt werden kann; so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken, [als Verfall der Sitten. S. 167.]"

nicht (wie Kant ihm Schuld giebt [32]) vom rechtfertigenden Glauben, sondern von der Busse und Verabscheuung der Sünde anfange, und daß (nach der biblisch-kirchlichen Vorstellungsart) der seligmachende Glaube selbst, vor welchem die Busse hergehen muß, keineswegs in einem kalten Beifall, mit welchem man die Bothschaft [33]) von einer geschehenen Genugthuung

32) a. a. O. S. 163. f. „Fürs Praktische, wo nemlich gefragt wird, was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkühr das erste sei, wovon wir nemlich den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat (Genugthuung, Erlösung, Versöhnung. S. 159. f.), oder von dem, was wir thun sollen, um dessen (es mag auch bestehen, worinn es wolle,) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das Leztere zu entscheiden. — Wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes, und so der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualifiziren. — Denn da das leztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nemlich von der Besserung des Lebens anfange, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube statt finden kann. Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem ersteren an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält, (in welchem der eigentliche Zwek liegt,) so muß das, was in diesem, als einem praktischen, die Bedingung ist, nemlich die Maxime des Thuns, den Anfang machen, und die des Wissens, oder theoretischen Glaubens, nur die Befestigung — der erstern bewirken." Vgl. noch weiter S. 166 — 168.

33) Der seligmachende Glaube ist ein historischer Glaube, (S. 168.) ein Geschichtsglaube, insofern er Ueberzeugung

annimmt, sondern in einer solchen [34]) Gesinnung und Gemüthsbeschaffenheit bestehe, die ohne moralische Besserung überall nicht Statt findet? Denn (um nur dieß einige anzuführen) die Erzählung der Bibel von der geschehenen Genugthuung kann gar niemand von Herzen glauben, ohne das Ansehen Jesu und der Apostel anzuerkennen. Diese aber dringen so nachdrüklich auf Besserung des Herzens und Lebens, daß nur diejenigen die leztere verabsäumen können, welche das erstere nicht gelten lassen, und also die Lehre von der Versöhnung selbst nicht wirklich glauben können. Mit einem Wort: die biblische Lehre von der Genugthuung macht unter keiner andern Bedingung [35]) Hoffnung zur Vergebung der Sünden und Seligkeit, als unter der Bedingung der Besserung des Herzens und Lebens. Aber unter eben dieser Bedingung macht ja auch Kant Hoffnung zur Loßsprechung des Menschen aus Gnaden [36]).

von einer historischen Sache — Glaube an die Wirklichkeit einer geschehenen Thatsache (S. 166. f.) ist. Aber die Vorwürfe, welche Kant ihm macht, treffen ihn nicht; denn er ist ganz verschieden von demjenigen historischen Glauben, welchen die Theologen gewöhnlich so nennen, und mit welchem ihn Kant zu verwechslen scheint; er ist ganz etwas anders als blosse historische Kenntniß, und ein an sich unwirksamer Beifall, der auf Besserung des Herzens und Lebens keinen Einfluß hat, wenn man nicht einen magischen Einfluß (S. 168.) annimmt. Vgl. unten §. 9.

34) Doctr. christ. part. theor. §. 119. c).

35) a. a. O. §. 122. Vgl. Luc. 24, 47. und Tieftrunk a. a. O. S. 347. ff.

36) S. die Anm. 32. angef. Stelle, und S. 162. 94—96.

Auf welche bestimmte Art und Weise aber diese allgemeine, unbestimmte Hoffnung erfüllt werden könne, oder wie jene Loßsprechung aus Gnaden mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinbar sei [37]), dieß kann die Vernunft für sich allein nicht ausmachen [38]). Wenn Kant (um dieses Problem aufzulösen) alle Leiden und Uebel dieses Lebens, überhaupt [39]), welche den gebesserten (neuen) Menschen treffen, für Strafen ansieht, welche er um seines vorhergegangenen sündhaften Lebens willen erdulden müsse [40]); so nimmt er eine theoretische [41]), und zwar eine solche Hypothese an, welche keine praktische Nothwendigkeit hat [42]). Also ist diese Hypothese wenig=

37) Kant a. a. O. S. 96.

38) a. a. O. S. 246. f. „Die Vernunft sagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung soviel, als in seinem Vermögen steht, thut, — hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen, und zu wissen, worinn sie bestehe, u. s. w." Vgl. S. 163.

39) a. a. O. S. 93. f.

40) a. a. O. S. 88—94.

41) S. 163. Diese Hypothese ist um so ungewisser, weil die Uebel dieses Lebens auch als Strafe für die Sünden, die wir nach der Besserung noch begehen, (vgl. S. 119. 78. f.) angesehen werden könnten. Ferner ist ja das Maas von Leiden, welche ein Gebesserter zu erdulden hat, nicht gerade immer in gleichem Verhältniß mit der Beschaffenheit seines vor der Besserung geführten Lebenswandels.

42) a. a. O. S. 246. f. (s. oben Anm. 38.) S. 95. f. 163. Der theoretische Nuzen dieser Hypothese wird S. 95. f. darein gesezt, daß „sonst der Vernunft vorgeworfen werden

stens nicht die einzig mögliche, sondern es ist auch eine andere, wie z. B. die biblische, möglich. Ohne mich auf die leztere näher einzulassen, sei mir blos erlaubt, zu bemerken, daß die Kantische Hypothese in Ansehung des negativen Nuzens, den sie für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen haben soll [43]), vor der biblischen keinen Vorzug habe. Denn die bestimmte Art und Weise der Genugthuung, welche die leztere lehrt, ist doch gewiß so beschaffen, daß niemand seine Hoffnung der Vergebung der Sünden und der Seligkeit auf diese Genugthuung wahrhaftig gründen kann, ohne eben damit die Nothwendigkeit der Herzensbesserung und des Gehorsams anzuerkennen, und mit Achtung gegen die Heiligkeit des Gesezes erfüllt zu werden [44]). Jesus hat (nach der biblischen Vorstellungsart) den Willen Gottes zwar uns zum Besten, aber nicht an unserer Stelle, um uns der Beobachtung des göttlichen Willens zu überheben, erfüllt, sein Gehorsam ersezt weder den Mangel unsers Gehorsams, noch vermehrt er den

eigen=

„könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung „auf die Loßsprechung des Menschen von seiner Schuld mit „der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen." Allein dieser Nuzen ist nicht hinlänglich, um uns zur Annahme dieser Hypothese zu nöthigen, weil es ja leicht möglich wäre, daß die Vernunft, welche soviel anderes nicht erklären kann, (vgl. S. 279.) auch jene Vereinbarkeit der Loßsprechung mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht einsehen könnte.

43) a. a. O. S. 96.

44) Doctr. christ. part. theor. §. 94.

eigenthümlichen Werth desselben; (wie Kant[45]) die Sache vorstellt); sondern Jesus hat durch seinen Gehorsam sich selbst, als Belohnung desselben, das Recht erworben[46]), daß wir diejenige Gattung von Glükseligkeit, welcher wir für uns selbst, obschon gebessert, nicht würdig sind, und welcher auch unser unvollkommener Gehorsam von Gott nicht würdig geschäzt wird, um seinetwillen geniessen dürfen. Da die Besserung die vorherige Verschuldung nicht aufhebt, und der Mensch auch „in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberschuß über das, „was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen kann; (weil es jederzeit seine Pflicht ist, alles „Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht);"[47]) so kann auch der gebesserte Mensch nicht diejenige Gattung von Glükseligkeit, welche für unverdorbene Menschen, wenn sie nie gesündigt hätten, bestimmt war, sondern nur einen aus den verdienten Belohnungen und Strafen[48 a]) gemischten Zustand, mit Recht erwarten. Wenn aber nun Gott uns nicht nur Glükseligkeit überhaupt, sondern diejenige bestimmte Gattung von Glükseligkeit geben wollte, welche den Menschen, wenn sie ohne Sünde geblieben wären, bestimmt war;

45) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 166. f. 96.

46) Erläuterung des Briefs an die Hebräer. S. 667. ff.

47) Kant a. a. O. S. 88.

48 a) Inwiefern auch der gebesserte Mensch gestraft werden könne, zeigt Kant a. a. O. S. 93. f.

so ist das Gnade, und diese Gnade steht in keinem Widerspruch mit der Gerechtigkeit [48 b]). Denn Gott handelt nicht ohne Rüksicht auf Rechtschaffenheit so gütig mit uns; sondern wir erlangen die vollkommenere Gattung von Glükseligkeit unter eben der Bedingung, unter welcher wir Glükseligkeit überhaupt, (sie mag nun seyn, welche sie will) von Gott zu erwarten hätten, nemlich unter der Bedingung, daß wir die Besserung des Herzens uns angelegen seyn lassen, und daß wir das Maas unsers Antheils an der versprochenen Seligkeit im genausten Verhältnisse zu dem Maaße unsers Strebens nach Heiligkeit erwarten. — Auch ist die ausserordentliche Gnade, mit welcher uns Gott behandelt, nicht willkührlich, sondern den besondern Umständen der Menschen, von deren Uebereinstimmung mit dem heiligen Gesez die Frage ist, angemessen [49]); denn jenes Unglük, in welches die Nachkommen Adams nach der Lehre der Bibel (§. 3.) ohne ihre Schuld gerathen sind, konnte wenigstens einen Grund abgeben, sie, als bedaurenswürdige Geschöpfe [50]) zu behandeln, und die Mängel ihres Gehorsams nicht mit der Strenge zu ahnden, wie

48 b) S. Doctr. christ. part. theoret. §. 73. a) und Tieftrunks Diluc. ad theoret. relig. christ. part. Vol. I. p. 348.

49) Vgl. Kant a. a. O. S. 201. „Die göttliche Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Geseze, soweit sie als Menschenkinder der Anforderung des leztern gemäß seyn könnten."

50) Erl. des Briefs an d. Hebr. S. 660. 662.

wenn sie unverdorbene Menschen gewesen wären, welchen eine völligere Uebereinstimmung mit dem heiligen Geseze durch keine angebohrne fehlerhafte Disposition erschwert würde. Und doch ist bei dem allem noch dafür gesorgt worden, daß die Barmherzigkeit, mit welcher Gott die Menschen in Rüksicht auf ihre besondere Umstände behandeln will, ohne nach der Strenge mit ihnen zu verfahren — nicht mißbraucht werden, und die Rüksicht Gottes auf die Schwierigkeiten, welche der Uebereinstimmung der Menschen mit dem Gesez im Wege stehen, nicht einen scheinbaren Vorwand zur Trägheit abgeben könnte; es ist dafür gesorgt, daß ihre Hoffnung der Seligkeit auf eine Art begründet würde, welche zugleich die unnachläßliche Bedingung derselben in sich enthielte, und aufs nachdrüklichste einschärfte. Jene so vorzügliche Glükseligkeit ist nemlich zunächst, und unmittelbar nicht den unwürdigen Menschen, sondern Jesu Christo ertheilt, der sich durch seinen Gehorsam würdig gemacht hat, das Recht zur Austheilung derselben zu erhalten, und von welchem also zu erwarten ist, daß er das Maas des wirklichen Antheils an dieser Glükseligkeit bei einem jeden nicht anders als nach dem Maas seines Gehorsams, so weit er nemlich von jedem gefordert werden kann, bestimmen wird. Ja noch überdieß ist es Jesu von der unerbittlichen [51]) Gerechtigkeit Gottes zur Bedingung gemacht worden, wenn ihm sein Wunsch, daß den Menschen ihre Strafe erlassen würde, gewährt

51) a. a. O. S. 600. ff.

werden sollte, solche Uebel und Leiden zu übernehmen, welche sonst nur Sünder als Strafe treffen [52]. Zwar konnte die Schuld Adams, (welcher jene fehlerhafte Disposition, wodurch die Uebereinstimmung mit dem Gesez erschwert wird, sich und seinen Nachkommen zugezogen hatte,) und die Schuld der Nachkommen Adams selbst, (in welche sie durch Nichtüberwindung jener Disposition verfallen) auf Jesum nicht übergetragen werden [53], und insofern Jesus die Strafe dieser Schuld nicht erdulden. Aber doch konnte das Leiden, welches Jesus erduldete, ihm in der Absicht auferlegt werden, (und insofern [54]) für eine Strafe gelten [55], daß dadurch erklärt würde: die Strafe, welche uns als Sünder treffen sollte, die nicht blos der bestimmten Glükseligkeit unwürdig, sondern auch der Verdammung würdig seien [56], müsse als ein wichtiges Hinderniß betrachtet werden, das dem Geschäfte unsers Erlösers, und der Ausübung seines, durch Gehorsam erworbenen, Rechts, uns eine grosse Glükseligkeit zu ertheilen, im Wege gestanden sei [57]. Dieses Hinderniß sei zwar so gewiß [58]) weggeräumt, als gewiß der Erlöser lieber die härtesten Leiden übernommen habe, um nur seinen

52) Kant a. a. O. S. 68. f. 90. f.
53) a. a. O. S. 88.
54) Erläut. des Br. an d. Hebr. S. 487.
55) a. a. O. Th. 2. §. 7—11. 12. 15. 18.
56) Vgl. Kant a. a. O. S. 207.
57) Erl. d. Briefs an d. Hebr. S. 598. f.
58) a. a. O. S. 605. f.

für uns wohlthätigen Plan nicht aufgeben zu müssen; wir erhalten aber die bewirkte Vergebung der Sünden nur alsdann, wenn wir die mit der Genugthuung zugleich angekündigte Bedingung nicht verwerfen. Wer hingegen seine angebohrne fehlerhafte Disposition nach Möglichkeit zu bestreiten sich nicht entschliessen wolle, der verliehre um so gewisser alle Hoffnung, der verdienten Strafe zu entgehen [59]), je grössere Aufopferungen und Beschwerden Jesus sich habe gefallen lassen müssen, um selbst diejenigen, die sich der vorgeschriebenen Bedingung willig unterwerfen, von der verdienten Strafe zu befreien.

§. 5.

Wir kommen auf dasjenige zurük, wovon wir oben (§. 1.) ausgegangen sind. — Es bleibt also dabei, daß die theoretischen Belehrungen der Bibel von göttlichen und übersinnlichen Dingen, nach den Grundsäzen der critischen Philosophie, nicht geläugnet werden können, (§. 2—4.) und daß diejenigen Anhänger des Kantischen Systems, welche sie als ungereimt und falsch verwerfen, ihren eigenen Grundsäzen ungetreu werden, und inconsequent verfahren.

§. 6.

Ungleich consequenter sind diejenigen, welche in Ansehung solcher Gegenstände die biblischen Belehrungen — nicht läugnen, aber — ihnen auch nicht bei-

59) a. a. O. S. 600. ff.

zustimmen wagen, sondern die ganze Sache unentschieden lassen, vorausgesezt, daß sie dieß nicht blos den Worten nach, (vgl. §. 7. 16. ff.), sondern wirklich thun. Denn da die theoretische Vernunft für sich allein in Ansehung solcher Gegenstände überhaupt nichts festsezen kann; so hat sie auch kein Befugniß, (§. 1.) demjenigen, was die Bibel davon sagt, beizustimmen, wenn sie für sich allein entscheiden soll, und nicht durch anderswoher genommene wahrscheinliche Gründe zur Beistimmung berechtigt wird. — Von diesen andern Entscheidungsgründen wird nun sogleich (§. 7.) die Rede seyn.

§. 7.

Auctoritäten und Zeugnisse sind es, durch welche wir uns gewöhnlich von solchen Dingen unterrichten lassen, die zwar überhaupt Gegenstand der menschlichen Sinne seyn können, aber wenigstens kein wirklicher Gegenstand unserer Sinne oder unserer eigenen Erfahrung geworden sind. Nun gilt aber in Ansehung derjenigen Dinge, von welchen hier die Frage ist, (d. h. in Ansehung übersinnlicher Dinge, wovon die menschliche Vernunft überall nichts weißt) — keines Menschen Auctorität, es müßte denn erweißlich seyn, daß ihm etwas ganz besonderes, dessen sich andere Menschen nicht rühmen können, wiederfahren — und ihm anderswoher mitgetheilt worden sei, was er für sich eben so wenig, als wir selbst, wissen konnte. Um von solchen Dingen glaubwürdig versichert zu wer-

den, kann aber nun gewiß keine grössere Auctorität, als die göttliche, gefordert werden. Wenn also gewissen Menschen von Gott selbst auf eine besondere Art Dinge geoffenbart sind, (Matth. XI. 27. Joh. III. 11—13. 1 Cor. II. 7—12.), welche andere Menschen nicht wissen, und es erweißlich ist, daß Gott namentlich diesen Männern zu Hülfe gekommen sei; so gestehen wir ihren Aussprüchen mit Recht eine Auctorität und Glaubwürdigkeit zu, dergleichen wir sonst keinem Menschen in solchen Dingen zugestehen. Alles kommt also auf die Glaubwürdigkeit der vorausgesezten Thatsache an. Denn da die Vernunft für sich nicht befugt ist, in Ansehung derjenigen Gegenstände, von welchen hier die Rede ist, etwas entscheidend zu behaupten oder zu verneinen [60]), (§. 5. 6.) und eben so wenig sich herausnehmen darf, (Anm. 12.), die

60) Wenn behauptet wird, daß die Vernunft nicht das Recht habe, den göttlichen Ursprung solcher Lehren zu läugnen; (§. 5.) so wird eben damit vorausgesezt, die Lehre, von welcher die Frage ist, stehe mit der moralischen Religion in keinem Widerspruch (§. 3. 4.). Diese Uebereinstimmung einer Lehre mit der moralischen Religion (s. Kant a. a. O. S. 142. 145. 181. f. 224. 239.) beweißt aber noch nicht sogleich, (vgl. S. 156.) daß derjenige Theil der christlichen Lehre, welcher natürliche Religion enthält, (S. 218. ff.) und noch weniger, daß der andere Theil (S. 233. ff.) göttlich geoffenbart sei, wie Kant selbst (S. 225.) behaupten zu wollen scheinen könnte; sondern es folgt nur so viel daraus, (S. 154. 142.) es sei kein Grund vorhanden, warum diese Lehre nicht vielleicht göttlichen Ursprungs seyn könnte.

Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt zu läugnen; so bleibt nichts übrig, als entweder (vgl. §. 8. ff.) die ganze Frage unentschieden zu lassen, oder (vgl. §. 16. ff.), wie es die Natur einer historischen [61]) Frage erfordert, zu untersuchen, was wirkliche Thatsache sei? ob diejenigen, von deren Lehre die Frage ist, wirklich behauptet haben, eine besondere Einwirkung Gottes auf ihre Seele, deren sie sich deutlich bewußt gewesen, erfahren zu haben? ob die Wahrheit dieser inneren Erfahrung jener wenigen Menschen, welche andern nicht selbst mitgetheilt werden konnte, wenigstens durch äussere Thatsachen, die auch von andern empfunden und erfahren werden konnten, bestätigt worden sei? ob also die Zeugnisse zuverläßig seien, welche zur Bestätigung dieser Thatsachen angeführt werden? ob jene göttliche Gesandten das wirklich gesagt haben, was sie gesagt haben sollen, und was auf ihre Auctorität hin für wahr angenommen wird? — Wenn also jemand etwas an der historischen Argumentation auszusezen findet, so ist er, nach dem bisherigen, zum Widerspruch berechtigt; wenn aber ein Verehrer der kritischen Philosophie blos deswegen widerspricht, weil eine gewisse Lehre der Bibel nicht aus den Principien der sich selbst überlassenen Vernunft abgeleitet werden könne, so wird er seinen eigenen Grundsäzen ungetreu. Denn wer diesen Grund für hinlänglich hält, um eine Lehre

61) s. Kant a. a. O. S. 153. f. 234. f. 139. ff. 149. 183. f.

zu verwerfen, der läßt nicht unentschieden, (vgl. §. 6.) was er aus den Principien seiner Vernunft nicht ableiten und beweisen kann [62]), sondern hält sich sogleich für berechtigt, es zu läugnen, was doch, nach seinen eigenen Grundsäzen, nicht erlaubt ist (§. 5.).

§. 8.

Zuerst wollen wir sehen, ob etwa diejenigen, welchen die christliche Lehre bekannt geworden ist, hinlänglichen Grund haben, sich auf die historische Frage, wovon die Rede ist, (§. 7.) überhaupt gar nicht einzulassen, oder mit Beiseitsezung [63]) des historischen Theils [64]) der christlichen Lehre, (welcher aus Prinzipien der sich selbst überlassenen Vernunft nicht abgeleitet werden kann, sondern auf der Auctorität Jesu und der Apostel beruht), sich blos an den andern Theil zu halten, von dessen Wahrheit sich jeder durch seine eigene Vernunft überzeugen kann [65]). Hier will ich nun gerne zugeben, daß der christliche Glaube, insofern er kein reiner Vernunftglaube, sondern „ein blos auf „Facta gegründeter historischer Glaube ist, seinen Ein-

62) a. a. O. S. 233. 139. 220. 235.

63) Kant a. a. O. S. 152. „Selbst das Lesen der heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Innhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will." Vgl. noch S. 43. f. 225.

64) a. a. O. S. 233. ff. 165. ff. 182. f.

65) a. a. O. S. 218 — 220. 225. 231. 184.

„fluß nicht weiter ausbreiten könne, als so weit die „Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre „Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit — und „Ortsumständen hingelangen können [66]);" und daß er eben deswegen weder allgemein seyn könne, noch allen Menschen ohne Unterschied zur Seligkeit nothwendig sei"[67]). Allein die biblische Theologie fordert auch jenen christlichen Glauben nicht (wie Kant vorzugeben scheint [68]) allgemein von allen [69]). Hingegen legt sie ihm wirklich partikuläre Verbindlichkeit bei, für die nemlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht [70]). Man begreift daher nicht recht, warum ein so scharfsinniger Philosoph, wie Kant, von der Classe der Naturalisten, reinen Rationalisten und Supernatura-

66) a. a. O. S. 137.

67) a. a. O. S. 140. f. 147. 149. 158. ff. 259.

68) a. a. O. S. 247. „Gesezt, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott den moralischen Mangel am Menschengeschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurtheile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religionsgrundsaze aufnehmen und bekennen: wer ist alsdann u. s. w." — S. 215. „Die Diener einer Kirche, welche — die Anhänglichkeit an den historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, — werden des Afterdiensts der Kirche — mit Recht beschuldigt werden können." Vgl. auch S. 166. f. 218. 233.

69) Doctr. chr. part. theor. §. 71.

70) Sie stimmt also insofern mit Kant überein a. a. O. S. 158.

listen [71]) diejenigen nicht unterscheidet, welche zwar einerseits mit den Rationalisten gegen die Supernaturalisten darinn einig sind, daß die Kenntniß einer übernatürlichen Offenbarung, welche ein grosser Theil der Menschen ohne seine Schuld entbehrt, zur Religion nicht schlechterdings nothwendig sei, und der Glaube an dieselbe nicht zur allgemeinen Religion gehöre; aber dennoch auch von den Rationalisten abgehen, wenn diese die Offenbarung nur insofern zulassen, daß sie dieselbe nicht bestreiten wollen, übrigens aus demselben Grunde, der sie von der Bestreitung abhält, sie auch nicht annehmen [72]), sondern, weil „kein Mensch hierüber etwas durch Vernunft ausmachen könne" (§. 5.), die ganze Sache unentschieden lassen (§. 6.), und es weder für Pflicht halten, noch glauben, daß in Hinsicht auf ihre Religion viel daran liege, die Wahrheit der Offenbarung, von welcher sie doch Kenntniß haben, anzuerkennen.

§. 9.

Weniger befremdlich wäre die immer weiter um sich greiffende Gleichgültigkeit gegen die christliche Religion, wenn sie wirklich so wenig moralischen Werth hätte, als man ihr einräumt. Man sezt nemlich voraus, die natürliche Religion mache in ihr allein das=

71) a. a. O. S. 216—218.

72) S. 142.

jenige aus, was darinn eigentliche Religion sei [73]), der historische Theil aber, den die Offenbarung, (wofern es wirklich eine gab [74]), zur natürlichen Religion, deren Wiederholung „zu einer gewissen Zeit, und an „einem gewissen Ort, weise und für das menschliche Ge„schlecht ersprießlich seyn konnte" [75]), hinzugethan habe [76]), sei blos Vehikel für den anderen, die natürliche Religion wiederholenden Theil gewesen [77]), um ihn bei dem grossen Haufen, der eines solchen Mittels bedürfe, und dadurch am leichtesten gewonnen werde [78]), zu introduciren. Allein eben dieses Mittel wäre überdieß von sehr zweideutigem Werth, und Nuzen [79]), wenn (was die Vertheidiger dieser Vorstellungsart behaupten) der Glaube an jenen historischen Theil der Religion keinen moralischen Werth hat [80]), und

73) Kant a. a. O. S. 245. 137. (am Ende). 140. 153. 158.

74) a. a. O. S. 149. am Ende.

75) S. 219.

76) a. a. O. S. 220. 224. f.

77) a. a. O. S. 140. 144. f. 158. 160. 164. 187. 253.

78) a. a. O. S. 263. 236. 187. f.

79) S. 187. f.

80) S. 159. „Der seligmachende Glaube kann nur ein einziger seyn, und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist. Det Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Frohn- und Lohnglaube, und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muß ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter Glaube seyn." S. 189. f. „Die heil. Geschichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, kann

dieser ihm doch von dem grossen Haufen, der durch einen solchen Geschichtsglauben Gott einen Dienst zu erweisen meint [81]), beigelegt wird. — Bei diesen Grundsäzen ists nun freilich kein Wunder, wenn die Vertheidiger derselben glauben, man müsse darauf hinarbeiten, daß „der Geschichtsglaube, der, als Kirchen„glaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen „bedarf" [82]), nach und nach weggeräumt, und „die „Religion von allen Statuten, welche auf Geschichte „beruhen, allmählig loßgemacht werde," bis man endlich die Stuffe der Vollkommenheit (A) erreiche, daß man „jenen (den historischen Kirchenglauben) ganz ent„behren könne, und so reine Vernunftreligion zulezt „allein herrsche, damit Gott sei alles in allem" [83]). — Hier wird nun jeder Theolog gerne zugeben, daß

und soll für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluß haben, sondern ist nur zur lebendigen Darstellung — der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend gegeben, u. s. w." Vgl. auch S. 247.

81) S. 138. 143. 242. 245—248.

82) S. 195.

(A) S. den Anhang.

83) Kant a. a. O. S. 214. „Jede auf statutarischen Gesezen errichtete Kirche kann nur insofern die wahre seyn, als sie in sich ein Princip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben — beständig zu nähern, und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können." — S. 194. f. „Dieser Ausdruk: „damit Gott „sei alles in allem" kann so verstanden werden, daß der Geschichtsglaube, der, als Kirchenglaube — die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören, und

derjenige Glaube an den historischen Theil der christlichen Religion, der in einer blossen Kenntniß der Geschichtswahrheiten, und in einem kalten Beifall, (welcher sich der Wahrheit nicht widersezt, so lange der Mensch kein Interesse hat, sich zu widersezen) — besteht, — daß ein solcher Glaube so wenig von moralischem Werth sei, als es blosse, mit kaltem Beifall verbundene Kenntniß der natürlichen Religion seyn würde. Wie es aber unbillig wäre, wenn man in Beziehung auf die leztere, wo von einer (objektiv) rationalen Erkenntniß die Rede ist, den (subjektiv) moralischen Glauben eines Menschen, (der das Daseyn Gottes, und eine von ihm zu erwartende Vergeltung des moralischen Guten von Herzen glaubt, und durch diesen Glauben theoretische Zweifel, die der Beobachtung des Moralgesezes nachtheilig werden könnten (§. 1.), zurükweiset) [84] — nach der (subjektiv) historischen [85]) Erkenntniß eines andern Menschen beurthei-

in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann schon jezt, durch anhaltende Entwiklung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleißig arbeiten sollen." Vgl. auch S. 158. 169—172. 160. 253.

84) Critik der reinen Vern. S. 856. Crit. der Urtheilskraft S. 456—459.

85) s. Crit. d. rein. Vern. S. 863. f. „Wenn ich von allem Innhalte der Erkenntniß, objektiv betrachtet, abstrahire, so ist alles Erkenntniß, subjektiv, entweder historisch, oder rational. Die historische Erkenntniß ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. u. s. w."

len und schäzen wollte, der die Gründe, warum wir einen Gott und eine zukünftige Welt annehmen, zwar gelernt, und im Kopf hat, aber seine Erkenntniß nicht recht gebraucht: so ist man auch, in Beziehung auf den ersteren — (den objektiven historischen Glauben an den geschichtlichen Theil des Christenthums) nicht befugt, daraus, daß manche blos bei einer (subjektiv) historischen [86]) Kenntniß stehen bleiben, sogleich den Schluß zu machen, daß der Glaube anderer nicht fester, wirksamer und (subjektiv) moralisch seyn könne; man müßte denn annehmen, es sei überall nicht möglich, sich mit historischen Gegenständen, dergleichen die Gegenstände des christlichen Glaubens sind, auf eine moralisch nüzliche Art zu beschäftigen. Von dem lezteren wird nachher die Rede seyn.

§. 10.

Ehe wir aber das thun können, müssen wir vorher etwas weiter zurükgehen. — Glüklich zu seyn ist nothwendig [87]) das Verlangen jedes vernünftigen endlichen Wesens, Glükseligkeit ist also die nothwendige Materie (Objekt) unsers Wollens [88]). Da aber auf der einen Seite die Sinnlichkeit uns dasjenige, was uns ange-

86) Vgl. oben die 33ste Anmerk.

87) Crit. der prakt. Vern. S. 45. f. 107. f. Relig. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 47. Grundl. zur Metaphysik der Sitten S. 12. 42.

88) Crit. der Urtheilskraft. S. 455. Crit. der pr. Vern. S. 38. 131.

nehm ist, (das Wohl) vorhält, und begehrt, — auf der andern Seite die Vernunft gebietet, oder verbietet, oder erlaubt; so bestimmt sich der Wille, (dessen Geschäfte es ist, auf die eine, oder die andere Seite den Ausschlag zu geben), entweder nach den Forderungen der Sinnlichkeit, und giebt ihnen den Vorzug vor den Forderungen des Gesezes, oder er folgt den Vorschriften der Vernunft so, daß er das Gesez den Forderungen der Sinnlichkeit vorzieht, und in diese nicht einwilligt, ausser wenn das Gesez es erlaubt [89]). Der Grund nun, warum der gute Wille den Geboten der Vernunft mit Hintansezung aller sinnlichen Neigungen gehorcht, liegt nicht in dem Gesez allein, (objektiv betrachtet) [90]), welches ja dem bösen Willen eben so gut von der Vernunft vorgeschrieben wird [91]); sondern in einer gewissen Affektion des guten Willens, vermöge welcher der Mensch ein (subjektives) Interesse am Gesez nimmt, d. h. in der Achtung fürs Gesez [92]). Aber Achtung fürs Gesez hängt nothwendig zusammen mit Vertrauen auf das Gesez, als den besten und sicher=

89) S. Relig. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. S. 20. 30. f., und besonders Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie, B. 2. Br. 6. Allg. Litter. Zeit. 1793. N. 194. S. 27. ff.

90) Crit. d. pr. Vern. S. 133. 135.

91) Rel. innerh. der. Gr. der bl. Vern. S. 28. f. Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 112.

92) Crit der prakt. Vern. S. 129—158. Fichte a. a. O. S. 17. ff.

sichersten Führer zur Erlangung wahrer Glükseligkeit. Denn kein weiser Mensch könnte, wenn er das Gesez nicht für den Führer zur Glükseligkeit hielte, ihm mit Hintansezung des sinnlichen Wohlsfolgen wollen, da die nothwendige Materie des Wollens Glükseligkeit ist. Zwar hat die Rechtschaffenheit und Tugend selbst, durch ihre eigene innere Würde, ohne alle Reize der äusseren Vortheile und des Lohns, eine grosse Macht über das menschliche Gemüth [93]). Wir wollen aber nun sezen, ein Mensch, der weder durch versprochene Belohnungen, noch durch Furcht der Schmerzen und des Todes, noch durch das Wehklagen seiner verlassenen, mit äusserster Noth bedrohten Familie, zu einer schlechten Handlung bewogen werden konnte [94]), sei ein Atheist, und glaube, daß mit dem Tode alles aus sei; so wird der Glanz seiner Tugend eben dadurch gar sehr verdunkelt werden. Wir würden die Standhaftigkeit eines Menschen, der in einer solchen Noth auf Gott vertraute, und seine Pflicht erfüllte, aufs höchste bewundern; hier hingegen werden wir nur über den Starrsinn und die Unbiegsamkeit des Menschen erstaunen, übrigens aber bedauren, daß wir ihn nicht hochachten, und für vernünftig halten können. Denn wie kann man den für einen vernünftigen Menschen halten, der nicht nur wider die Natur des menschlichen praktischen Vernunftvermö-

93) Kant a. a. O. S. 270. ff. Vgl. das σεμνα Phil. IV, 8.
94) Kant a. a. O. S. 277 f.

gens sich nichts darum bekümmert, was denn am Ende der Erfolg von all' dieser Verachtung der äusseren Dinge seyn werde [95]); sondern sogar wirklich dafürhält, die Folge gerade von dieser seiner Handlung sei diese, daß er mit all' seiner Würde und seinem vermeintlichen Werth in ein Nichts verschwinde? Wie könnte ein Mensch gar verpflichtet seyn, sich bei seinen Handlungen um den Erfolg überall nicht umzusehen, wornach er sich doch vermöge einer unvermeidlichen Einschränkung bei allen Handlungen umsehen muß? Da der Mensch unvermeidlich genöthigt ist [96]), zu allem seinem

95) Vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. Vorrede S. XI. f. „Die moralischen Geseze gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben seyn, welcher er wolle, ja sie nöthigen sogar, davon gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt. — Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesez hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ists genug, daß sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irrdischen Leben alles aus seyn, und wohl gar selbst in diesem, Glükseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ists aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen, und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, u. s. w." — Vergl. auch Crit. der Urtheilskraft. S. 455. f.

96) S. die angef. Vorrede S. VI—VIII. XII. Fichte S. 54. f.

Thun und Lassen im Ganzen genommen einen Endzwek zu denken, und eigene Glükseligkeit der subjektive Endzwek vernünftiger Weltwesen 97), oder die nothwendige Materie ihres Wollens ist: so kann dieser nothwendige Endzwek nicht zweifelhaft gemacht oder geläugnet werden, ohne die Achtung gegen das moralische Gesez selbst zu schwächen oder gar aufzuheben. Denn wie will man ein der menschlichen Natur gegebenes Gesez achten, das man nicht für tauglich, oder gar für untauglich zur Erreichung des Endzweks hält, welcher der menschlichen Natur nothwendig aufgegeben ist? Was könnte uns abhalten in diesem Fall, (vgl. 1 Cor. XV. 32.) entweder an der Heiligkeit des Gesezes zu zweifeln, oder es geradehin für blosse Täuschung unserer Vernunft, und für ein leeres Hirngespinst anzusehen 98)? Sehen wirs aber dafür an; wie kann sich dann der Uebertreter des Gesezes noch selbst verachten, daß er sich dadurch nicht täuschen ließ, sondern gewisse Vortheile, und sein eigenes Wohl einem leeren Hirngespinst — dem Geseze — vorzog? Ist die Meinung von der Heiligkeit des Gesezes blosse Täuschung, so ists nicht weniger die Meinung, daß Uebertretung des Gesezes als etwas, wodurch man „in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig werde" dem „Leben selbst, mit aller seiner An-

97) S. die angef. Vorr. S. X. f. Crit. d. Urtheilskraft. S. 456.

98) a. a. O. S. 456. Critik der reinen Vernunft. S. 839. 856.

nehmlichkeit, allen Werth benehme [99])." Es ist daher Inkonsequenz, nicht — Weisheit, wenn Verächter der Religion dem Moralgesez, wenn es gleich nach ihrer Meinung nicht zur Glükseligkeit führe, deswegen [100]) zu folgen vorgeben, damit sie nicht „in ihren eigenen Augen Nichtswürdige" werden, und sich selbst verachten müssen. Sie werden vielmehr (wenn sie nicht eine falsche Meinung von sich selbst haben, oder die Wahrheit nicht gestehen wollen) bekennen müssen, daß nicht Achtung fürs Gesez, (deren Reinigkeit ohnehin in keinem Beispiel mit Gewißheit dargethan werden kann [101]), ondern Hoffnung irgend eines Vortheils, z. B. Ruhmsucht, oder der Gedanke, daß andere von ihnen reden, und ihre Tugend oder gar [102]) ihre Großmuth selbst bewundern werden, die Triebfeder ihrer Handlungen sei. Wenn also die Tugend sich um so „herrlicher zeigt," je mehr dabei alle Rüksicht auf äussere Vortheile dieses Lebens [103]) beiseitgesezt wird [104]), und hingegen der Glanz und die Würde der Tugend in eben dem Verhältniß gemindert wird, oder verschwindet, in welchem die Hoffnung der Glükseligkeit überhaupt geschwächt oder aufgegeben wird: so folgt (meines Er-

99) Crit. der prakt. Vernunft. S. 157.

100) Crit. der Urtheilskr. S. 421. Fichte a. a. O. S. 26. Vgl. Kants Crit. d. pr. Vern. S. 157.

101) Grundl. zur Metaph. d. Sitten. S. 48. f.

102) Vgl. Crit. d. pr. Vern. S. 279. ff. 151. f.

103) a. a. O. S. 277. f. Berl. Monats-Schrift. Septemb. 1793. S. 227. f.

104) Crit. der prakt. Vern. S. 279.

achtens) ganz richtig, daß die Tugend durch Hoffnung einer, von Befolgung der moralischen Geseze überhaupt zu erwartenden, Glükseligkeit eben so sehr befördert wird, als ihr Werth und ihre Grösse durch Rüksicht auf äussere Vortheile dieses Lebens vermindert wird. Daß der Mensch nicht, wie die unvernünftigen Thiere, nur sinnliches Vergnügen zu suchen durch einen unwiderstehlichen Trieb genöthigt ist, sondern in seiner Vernunft ein Gesez hat, welches ihm manches sinnliche Gute zu geniessen erlaubt, anderes verbietet, oft auch dasjenige gebietet, was nach dem Urtheil der Sinnlichkeit unangenehm und beschwerlich ist, und daß er dieses Gesez, mit Hintansezung und Verachtung [105]) der sinnlichen Reizungen, freiwillig befolgen kann; — dieß ist wahrhaftig Beweis genug, daß der so weit über die unvernünftigen Thiere und alle irrdische Dinge erhabene menschliche Geist eine höhere Würde habe, welche „eine göttliche Abkunft (Apg. XVII, 28. f.) verkündigt" [106]). Aber dieser Beweis behält nur dann seine Kraft, wenn wir annehmen: die Vernunft stehe nicht mit sich selbst im Widerspruch, sondern ihre Vorschriften seien mit sich selbst zusammenhängend. Dieß wären sie aber nicht, wenn die Vernunft, auf der einen Seite, Glükseligkeit für die nothwendige und rechtmäßige Materie (Objekt) unsers Wollens anerkennete, und sie billigte,

105) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. S. 64.

106) a. a. O. S. 53—55. 267 f. Crit. der prakt. Vern. S. 154. f. 271. f. 288. f. Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 112. f.

(indem sie uns ein dem Moralgesez nicht widersprechendes Vergnügen erlaubte, und das Recht und die Befugniß gäbe, das angebotene Gute zu geniessen); auf der andern Seite aber eben dieses Verlangen nach Glükseligkeit wieder als unrechtmäßig verwärfe und mißbilligte, indem sie uns, (gleich als ob wir kein Recht hätten, nach Wohlseyn ein Verlangen zu haben) Pflichten auferlegte, welche nicht nur zur Erlangung gegenwärtiger Vortheile, (die man, um grössere zu erlangen, leicht aufopfern könnte), sondern nicht einmal zur Glükseligkeit des Menschen überhaupt etwas beitrügen, und um welcher willen man Beschwerden des Lebens sich gefallen lassen müßte, die durch keine Vortheile wieder ersezt und vergolten würden [107]). Stände die Vernunft auf diese Art mit sich selbst im Widerspruch; was wär's dann noch für eine Würde des Menschen, was für ein Vorzug vor den übrigen Thieren, sich durch ein Gesez, das mit sich selbst im Widerspruch stände, d. h. durch ein eingebildetes Gesez, das nicht wirklich [108]) ein Gesez, sondern leeres Hirngespinst wäre, abhalten zu lassen, den sinnlichen Trieben, durch welche sich die übrigen Thiere leiten lassen, nach Belieben zu folgen? Würde nicht, wenn es so wäre, der Mensch weit besser daran seyn, wenn er durch blossen Instinkt, ohne durch Einredungen der Vernunft gestört

107) Fichte a. a. O. S. 32. ff.

108) Fichte a. a. O. S. 34. 40. f. Vgl. die in der 98sten Anmerk. angef. Stellen.

zu werden, geleitet würde [109])? Erst dann erscheint die Würde des Menschen in ihrem wahren Licht, wenn wir annehmen, daß die Vernunft, indem sie uns das Sittengesez auferlegt, uns zugleich die Bedingung [110]) vorschreibe, unter welcher wir eine Glükseligkeit erlangen können, die alles sinnliche Wohlseyn weit übertrift. Denn eben damit nehmen wir eine solche Vortrefflichkeit der menschlichen Natur an, für welche alle Glükseligkeit, die man von der Befriedigung der Sinnlichkeit zu erwarten hätte, viel zu gering wäre [111]), und die Absicht [112]), warum wir nicht, wie die unvernünftigen Thiere, der zufälligen Leitung unserer Sinnlichkeit, (die uns den Weg zu jener höheren Glükseligkeit nicht zeigen kann), überlassen, sondern an eine bestimmte Handlungsart gebunden, und dem Vernunftgesez unterworfen sind, — ist alsdann nicht — uns einzuschränken, sondern auf diesem Wege zu dem uns vorgestekten Ziel einer höheren Glükseligkeit zu führen. Es ist daher, (wie es Jesus vorstellt) wirklich lobenswürdige Klugheit, (Luc. XVI, 8.), in der Anwendung der irrdischen Güter Treue zu beweisen, (v. 9—12.), und, mit Hintansezung irrdischer Vortheile, dem moralischen (göttlichen) Gesez zu gehorchen, (v. 13.) Denn Treue und Gehorsam

109) Vgl. Kants Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 5. 7.

110) a. a. O. S. 7.

111) Vgl. a. a. O. S. 20.

112) a. a. O. S. 4.

selbst ist der sicherste Weg zur wahren Glük-seligkeit (v. 9. f.) Aufopferung äusserer Vortheile selbst (v. 13. Matth. X, 37. f. XVI, 24.), aus Gehorsam gegen Gott (das Moralgesez), bringt den gewissesten und grösten Nuzen. (X, 39. XVI, 25. ff. Joh. XII, 25. [113]). — Dadurch wird aber die Moral nicht zu einer blossen „Rechenkunst des Sinnengenusses" [114]) — dessen, was uns Nuzen bringt — herabgewürdigt. Denn, was zu unserer wahren Glükseligkeit gehört, verstehen wir weder so gut, noch haben wir es so in unserer Gewalt, daß wir unsern Zwek erreichen könnten, wenn wir alles nach unserem Vortheil abmessen, und unsere wahre Glükseligkeit berechnen wollten [115]). Wenn daher die Frage davon ist, was unrecht, was Pflicht, was erlaubt sei, so muß man schlechterdings blos hören, was die Vernunft entscheidet, wenn auch gleich ihre Entscheidung unserem Vortheil entgegen zu seyn scheint. Da aber der Mensch unvermeidlich genöthigt ist, Glükseligkeit zu wollen, so kann er doch wahrhaftig nicht glauben, er müsse Glükseligkeit nicht — wollen, oder sie von sich weisen. Wir müssen also glauben, daß die menschliche Natur mit sich selbst übereinstimmend sei, und die Geseze, welche sie vorschreibe, (wenn sie gleich vor der Hand unserem Nuzen entgegen zu seyn

113) Vgl. Fichte a. a. O. S. 36.

114) Fichte a. a. O. S. 10.

115) s. Kants Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 4—7. 12. 45—47.

scheinen) doch am Ende auf unsere Glükseligkeit abzweken; wenn wir nicht anders das unvertilgbare [116]) Bewußtseyn von der Verbindlichkeit des Gesezes für blosse Täuschung, und leere Einbildung halten, und in die Vernunft, die uns das Gesez vorschreibt, ein Mißtrauen sezen wollen, damit wir einzig und allein den Vorspieglungen der Sinnlichkeit glauben, und ihren Antrieben folgen können. Das Erkenntniß-Princip unserer Pflichten ist allerdings nicht die Glükseligkeit; — denn wir wissen gar zu oft nicht einmal zuverläßig, ob etwas Gewünschtes unsere Glükseligkeit auch wirklich befördern werde, oder ob unser Wunsch durch die gewählte Handlungsweise sicher werde erreicht werden — die Form des guten Willens hängt blos von der Uebereinstimmung mit dem Gesez, nicht von der Einsicht in die Vortheile und Nüzlichkeit unserer Handlungen ab. Hingegen der (subjektive) Grund (die Triebfeder [117]) des Gehorsams gegen das Gesez, oder der Uebereinstimmung mit dem Gesez selbst scheint nicht blos das Gesez [118]), (welches die Form des Willens

116) Rel. innerh. der Gr. d. bl. Vern. S. 28. f. Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 112.

117) Crit. der prakt. Vern. S. 133. 135.

118) a. a. O. S. 127. ff. „Wenn unter Triebfeder der subjektive Bestimmungsgrund des Willens — — verstanden wird, so wird daraus folgen: daß — die Triebfeder des menschlichen Willens (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesez seyn könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv-hinrei-

denjenigen, die das Gesez nicht befolgen, so gut wie denjenigen, welche es befolgen, vorschreibt), sondern auch die Glükseligkeit zu seyn, welche wir von der Befolgung des Gesezes zu erwarten haben, und welche die eigentliche Materie des Wollens ist. Denn obschon das Gesez nur gebietet, nichts ausdrüklich und namentlich verspricht [119]); so ist es doch Gesez für einen Willen, der nothwendiger Weise nach Glükseligkeit verlangt, und dieß ist ein Beweis, daß eben das Gesez, welches uns Pflichten lehrt, auch zur Glükseligkeit führe. Insofern verheißt [120]) also das moralische Gesez Glükseligkeit, als Folge vom Gehorsam gegen das Gesez; und Vertrauen auf diese Verheissung des moralischen Gesezes [121]), oder, welches

chende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse, wenn diese nicht blos den Buchstaben des Gesezes, ohne den Geist desselben zu enthalten, erfüllen soll. Da man also zum Behuf des moralischen Gesezes — keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesezes entbehrt werden könnte, suchen muß, weil das alles lauter Gleißnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und sogar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Geseze noch einige andere Triebfedern (als, die des Vortheils) mitwirken zu lassen; so u. s. w." Vgl. S. 196. Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. Vorrede. S. III — V. und weiter unten Anmerk. 130.

119) Kant a. a. O. S. 53. f. und in der Vorr. S. XI. f. Crit. der prakt. Vern. S. 231.

120) Crit. der Urtheilskraft. S. 457. Crit. der reinen Vern. S. 839.

121) S. die eben angef. Stellen.

einerlei ist, (weil dieses Vertrauen nicht genährt, und gegen die gesezwidrige Neigungen nicht behauptet werden kann, wenn wir nicht [122]) einen moralischen Urheber und Herrn der Natur annehmen) — Vertrauen auf einen vergeltenden Gott (Ebr. XI, 6.), d. h. (subjektive) Religion [123]) wird erfordert, wenn das Gesez, welches die Form des Willens vorschreibt, als übereinstimmend mit der Natur dieses Willens, dessen Materie Glükseligkeit ist, erscheinen, und so „Triebfeder des Vorsazes und der Ausübung" werden soll [124]). Auch ist dabei nicht zu besorgen, daß, wenn wir auf das höchste Gut im Ganzen und ungetheilt (Matth.

122) Crit. der prakt. Vern. S. 219. ff. Crit. der reinen Vern. S. 837. ff. Crit. der Urtheilskraft. S. 453. f. 456. Fichte a. a. O. S. 40. ff.

123) Crit. der prakt. Vern. S. 234. f. — Sonst wird das Wort Religion, (objektiv genommen), auch im weiteren Sinne gebraucht, und begreift nicht blos die Lehre von Gott und einer ewigen, vom Gehorsam gegen das Gesez abhangenden, Glükseligkeit, (vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 265. ff. Vorr. S. IV. ff.), sondern auch die Moral selbst, wie in der angef. Schrift S. 222. Vgl. die oben (Anmerk. 73.) angef. Stellen.

124) Crit. der reinen Vern. S. 840. f. „Ohne einen Gott und eine für uns jezt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsazes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zwek, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft à priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen.

VI, 33. [125]) Luc. VI, 35. f. 1 Tim. VI, 11. f. Tit. I, 1. 2. 2 Petr. I, 3. 4. [126]) d. h. nicht auf die Pflicht allein, sondern auch [127]) auf die davon abhangende, und von Gott zu erwartende Glükseligkeit Rüksicht nehmen — (Matth. VI, 20. 21. 1—6. V, 12. [128]) Luc. XVI, 9. Phil. III, 11—17. 20. Col. III, 1—4. 24. Eph. VI, 8. [129]) 2 Cor. IV, 18. 2 Tim. IV, 8. Ebr. IX, 28. X, 34—XI, 1. 6. 16. 26. XII, 2.) — unsere Tugend beflekt werde, und von geringem, oder gar keinem Werth mehr sei [130]). Denn die Rüksicht auf unsere Glükseligkeit benimmt dem Moralgesez, objektiv betrachtet [131]), nichts, und ändert daran nicht das geringste; sondern die Form des Willens und die Materie der Handlung (ob sie recht oder unrecht, gut oder böse sei) wird völlig eben so bestimmt, wie wenn man gar keine Rüksicht auf Glükseligkeit nähme, da nicht von irgend einem bestimmten Vortheil, den wir durch diese Handlungsart erlan-

125) Vgl. Crit. der prakt. Vern. S. 231. f.

126) Erläuterung des Briefs an die Hebräer. S. 688. ff.

127) Kants Crit. der reinen Vern. S. 841. Berl. Monatsschr. 1793. Sept. S. 210.

128) Vgl. Rel. innerh. der Gr. d. bl. Vern. S. 229.

129) a. a. O. S. 230. f. Anmerk.

130) a. a. O. S. 19. f. Vorrede S. III—V. XI. f. Berl. Monatsschr. S. 223. Crit. der pr. Vern. S. 126. ff. besonders S. 127. f. 144—146. 166. 167. 232—234.

131) a. a. O. S. 133. 135.

gen wollen, sondern von einer solchen Glükseligkeit die Rede ist, welche wir nicht aus Erfahrung kennen, die aber von dem, was an sich (moralisch) gut, mithin durchs Gesez [132]) schon vorgeschrieben und bestimmt ist, abhängt. Eben so wenig wird der gerechten Achtung benommen, welche das Gesez (das, was an sich gut ist) verdient, und welche es auch in dem menschlichen Gemüth (subjektiv) hervorbringt. Aber jenes Gefühl der Achtung, welche das Gesez zuweilen auch bei unmoralischen Menschen erwekt [133]), bewirkt nicht sogleich anhaltenden Gehorsam gegen das Gesez [134]), sondern, um besser zu werden, wird fortdaurende und standhafte Achtung fürs Gesez, und Besiegung der entgegenstehenden Neigungen erfordert. Nun ist uns das Verlangen nach Glükseligkeit natürlich und physisch-nothwendig. Also ist's uns nicht möglich, (wie oben gezeigt worden ist), anhaltende und standhafte Achtung fürs Gesez zu haben, wenn wir nicht vor allem überzeugt sind, daß dieses moralische [135]) Gefühl, und das physische Gefühl des Verlangens nach Glükseligkeit in keinem Widerspruch miteinander stehen. Erst unter dieser Voraussezung ist der Mensch im Stande, aus freier Wahl (durch das Vermögen, sich selbst zu bestimmen) die Glükselig-

132) a. a. O. S. 105—112.

133) a. a. O. S. 141. f. 156.

134) a. a. O. S. 154. Vgl. Grundl. zur Metaph. d. Sitten. S. 57. f.

135) Crit. der prakt. Vern. S. 133.

keit, welche das Gesez verheißt, dem sinnlichen Vergnügen vorzuziehen. Denn wenn er gleich auf diese Art das Gesez, mit Rüksicht auf sein Verlangen nach Glükseligkeit, befolgt; so steht es doch in seiner freien Willkühr selbst, die vom Gehorsam gegen das Gesez zu erwartende Glükseligkeit zu glauben, oder nicht zu glauben. Da es uns vermöge unserer Natur unmöglich ist, das Verlangen nach Glükseligkeit aufzugeben, und eben so unmöglich, uns von dem Bewußtseyn der Verbindlichkeit des Gesezes völlig loßzumachen; so vereinigt der Wille entweder diese beiden Gefühle nach freiem Belieben miteinander, oder sezt, (wenigstens meistens) dem Ansehen des Gesezes das Verlangen nach Glükseligkeit ohne Noth [136]) entgegen, er achtet also entweder das Gesez und giebt ihm den Vorzug, in redlichem und herzlichem [137]) Vertrauem auf die von der Befolgung desselben abhängige Glükseligkeit, (d. h. als gläubig); oder giebt, aus Mangel an Vertrauen auf jene Glükseligkeit (d. h. als ungläubig), [138]) den sinnlichen Begierden den Vorzug, wenn gleich zuweilen ein Gefühl von der Heiligkeit des Gesezes bei ihm rege wird. Entweder das eine, oder das andere muß geschehen; denn der dritte Fall ist nicht möglich, daß der Mensch das Verlangen nach Glükseligkeit, welches physisch nothwendig ist, ganz

136) a. a. O. S. 166.

137) Crit. der Urtheilskraft. S. 456—458. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 159.

138) Crit. der Urtheilskraft. S. 458.

aufgebe, und demselben die Achtung fürs Gesez, (welche standhaft zu behaupten, der Natur der Sache nach, freie Willkühr, nicht Nothwendigkeit ist) — standhaft entgegenseze. Uebrigens zeigt sich eben darinn die Achtung fürs Gesez, und der Vorzug des menschlichen Geistes, der „ihn über sich selbst (als einen „Theil der Sinnenwelt) erhebt, und ihn an eine höhere „Ordnung der Dinge — die intelligible Welt — „knüpft" [139]), wenn der Mensch, um sein natürliches Verlangen nach Glükseligkeit zu befriedigen, lieber eine nicht in die Sinnen fallende Glükseligkeit, und einen ebenfalls unsichtbaren (2 Cor. IV, 18. Röm. VIII, 24. f. Col. III, 3. Ebr. X, 34. XI, 1. 27.), moralischen Austheiler derselben annehmen, (v. 6.) als mit Hintansezung des Gesezes, das gegenwärtige und vor Augen liegende Vergnügen geniessen will. Das Vertrauen auf die von der Befolgung des Gesezes zu hoffende Glükseligkeit hängt also selbst mit der Achtung fürs Gesez zusammen, und entspringt aus derselben. Diese Achtung fürs Gesez aber, (welche das Gesez selbst hervorbringt, und welche es, wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte [140]), anhaltend bei dem Menschen hervorbringen würde), kann der Mensch, der ein physisches und nothwendiges Verlangen nach Glükseligkeit hat, nicht anhaltend behaupten, und dem Gesez nicht

139) s. die oben (Anm. 106.) angef. Stellen.
140) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 19.

standhaft folgen, wenn er nicht hoffen darf, daß die Achtung fürs Gesez mit jenem natürlichen Verlangen in keinem Widerspruch stehe. Da nun dieses Verlangen, welches durch jene Hoffnung befriedigt wird, an und für sich ganz unschuldig, und nichts tadelnswürdiges ist [141]); so ist man auch nicht befugt, das Bedürfniß dieser Hoffnung selbst für etwas fehlerhaftes und tadelnswürdiges zu halten, oder den Menschen einer Unlauterkeit [142]) des Herzens zu beschuldigen [143]), weil es ihm ohne eine solche Hoffnung, d. h. ohne Religion unmöglich ist [144]) in der Achtung fürs Gesez und in der Befolgung desselben standhaft zu seyn, oder weil er von dem Verlangen nach Glükseligkeit, das ihm vermöge

seiner

141) a. a. O. S. 30. 27. 63. Crit. der prakt. Vern. S. 129.

142) Rel innerh. der Gr. d. bl. Vern. S. 20. „Die Unlauterkeit (improbitas) des menschlichen Herzens besteht darinn, daß die Maxime dem Objekte nach — zwar gut, und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es seyn sollte, das Gesez allein zur hinreichenden Triebfeder, in sich aufgenommen hat: sondern mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern ausser derselben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen."

143) a. a. O. Vorrede S. III — V. XI. f. (s. oben Anm. 95.) Crit. der Urtheilskraft. S. 421. f.

144) Die Unmöglichkeit hievon scheint Kant selbst in der oben (Anm. 124.) angef. Stelle zu behaupten; an andern Stellen aber läugnet er sie wieder. S. Rel. inerh. der Gr. der bl. Vern. S. 267. f. und die in der 143. und 145sten Anmerk. angef. Stellen.

seiner Natur nothwendig ist, nicht abstrahiren kann [145]). Wenn also gleich die Achtung fürs moralische Gesez, und das diese Achtung hervorbringende Gesez selbst, nicht als der alleinige (subjektive) Bestimmungsgrund des Willens, als die alleinige Triebfeder der Tugend und des Gehorsams gegen das Gesez betrachtet werden kann, soferne man dadurch alle Rüksicht auf die mit der Befolgung des Gesezes verbundene Glükseligkeit ausschliessen wollte; so kann doch jene Achtung für das Gesez insoweit für die einige Ursache der Befolgung des Gesezes gelten, sofern die Hoffnung einer von der Befolgung des Gesezes abhangenden Glükseligkeit, oder die Religion selbst aus der Achtung fürs Gesez, (die auch der Ungebesserte zuweilen empfindet) als aus ihrer Quelle, entspringt [146]), und der Eifer in der Tugend nicht unmittelbar durch Erwartung der Glükseligkeit, sondern durch die Achtung fürs Gesez selbst hervorgebracht und befördert wird, durch eine Achtung, die zwar ohne Hoffnung der Glükseligkeit, oder ohne Religion sich gegen den Verdacht [147]) einer Täuschung und eines Widerspruchs mit der menschlichen Natur, deren nothwendiger Wunsch Glükseligkeit ist, nicht ungeschwächt erhalten könnte, aber, wenn sie

145) S. die angef. Vorr. S. XI. Berl. Monatsschr. a. a. O. S. 209. ff. Crit. der Urtheilskraft. S. 455. f.

146) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. Vorr. S. VIII. Crit. der reinen Vern. S. 857. f.

147) S. oben Anmerk. 98.

einmal durch Hoffnung einer vom Gehorsam gegen das Gesez zu erwartenden Glükseligkeit unterstüzt ist, die Befolgung des Gesezes für sich selbst bewirket. Denn der Mensch, der Religion hat, will dasjenige, was recht ist, nicht weil er alles nur auf seinen Vortheil bezieht; (wäre dieß, so könnte er ja durch Uebertretung des Gesezes sich oft einen näheren und augenscheinlicheren Vortheil verschaffen); sondern deswegen, weil er einsieht, daß nun gerade das dem Gesez gemäß und recht (gut an sich) sei, und weil er unter keiner andern, als der vom Gesez vorgeschriebenen Bedingung glüklich werden will. — Es ist übrigens nicht zu läugnen, daß ein Mensch, je edler seine Denkungsart ist, (Matth. XX, 16.) desto weniger, weder wenn es auf besondere Handlungen ankommt [148]), noch überhaupt, berechnen (XIX, 27. XX, 10—12. 21.) und gleichsam darüber accordiren (v. 2. 13.) wird, wie viel Lohn er verdiene; daß er vielmehr lediglich diejenige Glükseligkeit erwarten wird, welche der gerechteste und gütigste (v. 15.) Richter für billig (v. 4. 7.) erkennen werde. Allein man kann jenes fehlerhaft und tadelnswürdig finden, (XIX, 30. XX, 1—16. 22. f.) wenn man gleich diese Erwartung, (ohne welche die Achtung fürs Gesez nicht fest gegründet werden kann, und welche also — zwar nicht eigentliche wirkende Ursache, aber doch — nothwendige Grundlage der standhaften Befolgung des

148) Vgl. Kant in der angef. Vorrede S. XI. Berl. Monatsschr. 1793. Sept. S. 214. f.

Gesezes ist,) nährt, und befestigt (XIX, 28. f.). Ja es ist sehr zu besorgen, jenes harte und der menschlichen Natur nicht angemessene Verbot jeder [149]) Rüksicht auf eigene Glükseligkeit, auch wenn man sie nur unter der Bedingung des Gehorsams gegen die moralische Geseze erwartet — jenes Dringen auf eine ganz reine und durch keine Rüksicht auf eigene Glükseligkeit (wie man meint) beflekte Tugend, von deren Wirklichkeit man sich doch in gegebenen Fällen niemalen überzeugen kann [150]) — möchte auf der einen Seite bei manchen, statt sie zu ermuntern, den Muth, dessen der Mensch zur Erfüllung seiner Pflicht so sehr bedarf [151]), vielmehr niederdrüken, bei andern hingegen anstatt der Selbstliebe (Philautie) oder des Wohlwollens gegen sich selbst, welches die Vernunft nicht verbietet, sondern „nur auf die Bedingung der Einstimmung mit dem Geseze einschränkt" [152]) — einen Eigendünkel (Arroganz) begünstigen, der immer Fehler ist. Denn wenn gleich niemand genöthigt ist, sich soviel herauszunehmen, daß er ohne Rüksicht auf eigene Glükseligkeit nach Tugend streben zu können

149) s. Kants Crit. der prakt. Vern. S. 128. 166. 233. Berl. Monatsschr. a. a. O. S. 230. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. Vorrede S. III.

150) a. a. O. S. 20. Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 26. 48. f. Berl. Monatsschr. a. a. O. S. 222. f.

151) Relig. innerh. der Gr. der blossen Vern. S. 268.

152) Crit. der prakt. Vern. S. 129. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 47.

meine; so geschieht es doch sehr leicht [153]); und dieser Wahn, der sich mehr anmaßt, als der Wahrheit gemäß ist [154]), ist eitel und fehlerhaft [155]). Ueberdieß ist es wahrhaftig kein grosser Unterschied, ob man seine Tugend und seine guten Handlungen (Matth. XX, 12.), durch welche man der Belohnung und Glükseligkeit würdig geworden sei, oder die Belohnungen (v. 10.), welcher man sich durch Tugend und gute Handlungen würdig gemacht habe, mit Arroganz und partheiischer Selbstschäzung in Betrachtung zieht, und berechnet.

§. 11.

Standhafte Achtung fürs Gesez — oder Fertigkeit (habitus) in der Achtung fürs Gesez findet also nach dem bisherigen (§. 10.) gar nicht statt ohne (subjektive) Religion, die wir ebenfalls als Fertigkeit (habitus [156]) betrachtet haben. Eben so erfordert nun auch, bei denjenigen, welche Achtung fürs Gesez haben, die wirkliche Erweisung dieser Achtung in einzelnen Fällen eine wirkliche Ausübung, oder einen Actus der Religion. Denn wenn Furcht vor irgend einem beträchtlichen Nachtheil, oder Begierde nach einem sehr erwünschten Vortheil uns zur Uebertre-

153) a. a. O. S. 250. Grundl. zur Metaphysik der Sitten. S. 26.

154) s. oben Anmerk. 150.

155) Vgl. Crit. der prakt. Vern. S. 153. f. 221.

156) Vgl. Crit. der Urtheilskr. S. 456.

tung des Gesezes verleiten will; so ists, um uns zur Erfüllung unserer Pflicht zu bestimmen, von grosser Wichtigkeit, wenn wir der Achtung fürs Gesez durch die Vorstellung zu Hülfe kommen [157]), daß das Moralgesez uns nicht eben nur von uns selbst auferlegt sei, sondern daß wir durch Verlezung unserer Pflicht einem andern, der jenes Gesez in unsre vernünftige Natur gelegt habe [158]), die schuldige Ehrfurcht verweigern. Ja auch das scheint der Achtung fürs Gesez nicht einmal zuwider [159]) zu seyn, wenn wir die Strafen, welche das Laster — und die Belohnungen, welche die Tugend in einem künftigen Leben von Gott zu erwarten hat, so in Betrachtung ziehen, daß wir der Furcht oder Hoff-

157) Fichte a. a. O. S. 64. ff. — Wer die christliche Religion, oder wenigstens denjenigen Theil derselben, welcher Wiederholung der natürlichen Religion ist, für göttliche Offenbarung (vgl. Fichte S. 78. f. Kant Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 219. ff.) hält, der kann auch insofern seiner Achtung fürs Moralgesez zu Hülfe kommen, daß er in Fällen, wo seine Neigungen dem Innhalte des Gesezes widersprechen, (Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 23.) die ächte und unpartheiische Entscheidung der Vernunft durch die Uebereinstimmung des geoffenbarten Gesezes mit dem Vernunftgeseze bestätigt, alle Vernünfteleien aber, welche (den Neigungen zu Gefallen) die Gültigkeit und Strenge des Moralgesezes zweifelhaft, und es unsern Wünschen angemessener machen wollen, durch den Widerspruch: „da stehts geschrieben!' (Luc. IV, 8. Vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 144. f.) niederschlägt.

158) s. Fichte a. a. O. S. 70 — 77.

159) Vgl. Fichte S. 67.

nung, welche uns von unserer Pflicht abhalten will, eine andere Furcht und Hoffnung, die uns zur Erfüllung der Pflicht antreibt, entgegensezen, und jene durch diese überwinden. (Matth. X, 28. 32. f. Marc. VIII, 35—38. Luc. VI, 21—23. 2 Cor. V, 9—11. Ebr. X, 34. XI, 15. f.). Denn da es der Achtung fürs Gesez nicht einmal unwürdig ist, wenn sie in moralischer Absicht [160]), um die Neigungen in Schranken zu halten, sofern sie dem Geseze zuwider sind, durch die Vorstellung zeitlicher Vortheile oder Nachtheile, welche die Befolgung oder Uebertretung des Gesezes haben könne, unterstüzt wird, (Luc. XIV, 7—11. Phil. IV, 8. Röm. XIV. 18. f. 1 Tim. IV, 8. [161]); wie viel weniger kann es ihrer unwürdig seyn, wenn sie, um die Neigungen, welche dem Gesez zuwider sind, zu überwinden, diejenige Furcht und Hoffnung, welche sich auf Religion gründet, welche also selbst aus der Achtung fürs Gesez entstanden ist, (§. 10.) zu Hülfe nimmt?

§. 12.

Wenn also nach dem bisherigen, (§. 10. 11.) der Achtung fürs Gesez selbst so viel daran liegt, daß ein Mensch Religion habe, und ausübe; so ist es gegen unsre Pflicht, die Religion zu vernachlässigen. Denn wenn wir gleich Gott „keine besondere

160) s. Kants Crit. der prakt. Vern. S. 128.
161) a. a. O. S. 158. Vgl. S. 208.

„Dienste erweisen — auf und für ihn nicht wirken kön„nen, und er von uns nichts empfangen kann" [162]); so ist es doch Pflicht [163]), sich um dasjenige zu bekümmern, was nothwendig erfordert wird, wenn unsere Pflicht erfüllt werden, und eine anhaltende Achtung fürs Gesez theils überhaupt statt finden, (§. 10.) theils diejenige Wirksamkeit und Stärke haben soll, welche zur Besiegung der heftigeren Neigungen öfters nöthig ist. (§. 11.). Dieß scheint auch der Sinn jenes Gebots zu seyn: „Du sollst Gott über alles lieben!" (Matth. XXII, 37.). Will man mit Kant [164]) annehmen, der Sinn dieses Gebots sei dieser: „man

162) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 216. f.

163) Vgl. Crit. der prakt. Vern. S. 166. f. Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 11. ff.

164) Crit. der prakt. Vern. S. 147—150. „Liebe zu Gott, als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden blos auf Befehl zu lieben. Also ist es blos die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Geseze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht, diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern blos darnach zu streben, gebieten. — Zu der Stuffe der moralischen Gesinnung, alle moralische Geseze völlig gerne zu thun, kann es ein Geschöpf niemals bringen. — Gleichwohl aber soll es dieselbe — die blosse Liebe zum Geseze — sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung machen."

solle die Gebote Gottes gerne thun, oder vielmehr, man solle darnach streben, sie gerne zu thun;" so habe ich zwar nichts dagegen einzuwenden. (1 Joh. V, 3.) — Allein nun fragt sich weiter: auf welche Art man denn darnach streben könne, die Gebote Gottes gerne zu thun? — Die Natur des Menschen, und eines Geschöpfs überhaupt, bringt es mit sich, anderer Dinge immer zu bedürfen, und von ihnen abhängig zu seyn. Wir sind daher niemals von allerlei Begierden und Neigungen ganz frei, denen wir, „da sie „mit dem moralischen Gesez nicht von selbst stimmen," nicht ohne Unterschied folgen dürfen, sondern die durchs Gesez geleitet werden müssen [165]). Nun ists zwar vielmehr Mühe und beschwerliche Anstrengung, als Vergnügen [166]), nicht unsern Neigungen, sondern dem, was die Pflicht gebietet, zu folgen. Aber diese Mühe wird doch um so mehr erleichtert [167]), je fester und lebendiger unser Vertrauen auf die wahre, von der Befolgung des Gesezes zu erwartende, Glükseligkeit ist, d. h. (§. 10.) je mehr wir glauben, daß das moralische Gesez Gesez des Urhebers und Herrn der Natur sei, daß die, welche diesem Geseze folgen, dem Willen dessen folgen, von welchem alles, was wir zu unserer wahren Glükseligkeit bedürfen, einzig und allein abhängt — kurz, je grösser und unerschütterlicher in unserem Herzen

165) a. a. O. S. 149.

166) a. a. O. S. 149. f. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 260.

167) Crit. der prakt. Vern. S. 150.

die Macht der Religion ist, welche eben darum eine anhaltende Achtung fürs Gesez bewirkt, (§. 10.) weil sie die Achtung fürs Gesez und das Verlangen eigener Glükseligkeit in Uebereinstimmung mit einander bringt, und das Gesez, welches an sich ein Gegenstand der Achtung ist, auch liebenswürdig und angenehm macht [168]). Jenes Gebot der Liebe Gottes befiehlt uns also nicht blos überhaupt darnach zu streben, daß wir die moralischen Geseze gerne erfüllen, sondern bestimmt, darnach zu streben, daß wir die Gebote Gottes [169]), oder, daß wir die moralischen Geseze, als göttliche Geseze [170]), gerne halten. Denn eben darinn, daß wir sie als göttliche Geseze ansehen, liegt der Grund, sie gerne zu halten. Eigentlich werden wir also angewiesen, dahin zu streben [171]), daß wir in Beziehung auf Gott (— denn dieser, nicht das Gesez, wird Matth. XXII, 37. aus-

168) s. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. Vorr. S. XII. f.

169) Crit. der prakt. Vern. S. 148.

170) a. a. O. S. 233. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 215.

171) Vgl. Crit. der prakt. Vern. S. 148. ff. — Dem Sprachgebrauch ist es ganz gemäß, das Consequens: „liebe Gott" für das Antecedens: „strebe darnach, Gott zu lieben, strebe nach solchen Kenntnissen und Ueberzeugungen von Gott, woraus eine gute Gesinnung (vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 217), oder Hochachtung und Liebe gegen ihn entstehen kann" — zu sezen. Vgl. 1 Tim. VI, 12. επιλαβȣ — Apgsch. XIII, 43. επιμενειν, und Ebr. XIII, 17. Not. f.)

drüklich genannt —) diejenige Gesinnungen haben und uns immer vertrauter damit machen, durch welche [172]) das moralische Gesez (— welches v. 40. besonders genannt wird —) ein Gegenstand der Liebe für uns werden könne. Auch das andere Gebot, das (v. 39.) dem ersteren ähnlich ist, schreibt uns nicht eigentlich die Pflichten selbst vor, die wir gegen andere zu beobachten haben, sondern es gebietet uns vielmehr, darnach zu streben, daß wir diejenige Gesinnung [173]) gegen

172) Vgl. Anmerk. 168. und Fichte a. a. O. S. 58. f.

173) Die Pflichten gegen andere werden wir um so leichter und williger beobachten; wenn jeder gegen den andern so gesinnet ist, wie es der menschlichen Natur, und der Religion, welche im 37sten V. als Grundlage (v. 38.) des Gehorsams gegen das Moralgesez vorgestellt wird, gemäß ist; (s. Reinhards System der christlichen Moral. §. 151. Th. I. S. 348. f. Ausg. 1.) wenn wir nach solchen Grundsäzen, welche alle angehen müssen, wenn sie uns namentlich angehen, und auch in Rüksicht auf uns gelten sollen, (woran uns doch selbst gelegen seyn muß), andere eben so, wie uns selbst, ansehen, und in dieser Gesinnung da, wo wir Pflichten gegen andere zu erfüllen haben, uns an ihre Stelle versezen. Denn die Selbstliebe, welche den Pflichten gegen andere öfters im Wege steht, wird, z. B. den Ueberzeugungen von der allgemeinen Liebe Gottes gegen die Menschen, und von der allgemeinen Erlösung der Menschen durch Christum, gemäß, mit dem Moralgesez in Uebereinstimmung gebracht, theils, wenn wir solche Grundsäze haben, vermöge welcher unser eigenes Interesse es erfordert, daß das Gesez beobachtet werde, theils wenn wir die Angelegenheiten anderer als unsere eigene betrachten. Indem wir also uns bemühen, solche Gesinnungen stets zu unterhalten, so bestreben wir uns, die Pflich-

unsere Nebenmenschen haben, auf welche es bei der Liebe gegen andere ankommt, von welcher das moralische Gesez (das Gesez und die Propheten, v. 40.), insofern darinn Pflichten gegen andere vorgeschrieben sind, in Absicht auf die wirkliche Vollziehung abhängt, oder auf welche sich der Eifer in Erfüllung dieser Pflichten gründet. Jesus hat also — weit entfernt, auf „die ethischbürgerlichen Menschenpflichten" [174]), oder (wenn man lieber will) auf die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere [175]) alles einzuschränken; weit entfernt, der Tugend ohne Religion, einer Tugend, die sich selbst ohne Gott genug ist [176]), einigen, oder gar den höchsten Werth beizulegen — vielmehr die Pflicht, religiöse Ueberzeugungen und Gesinnungen möglichst bei

ten gegen andere gerne zu erfüllen. (Vgl. Crit. der prakt. Vern. S. 148.). — Uebrigens hat (um dieß im Vorbeigehen zu bemerken) das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst!" (Matth. XXII, 39.) und das ähnliche: „Was ihr wollt, daß euch andere thun sollen, das thut ihr ihnen auch!" (VII, 12.) diesen Sinn: „Wir sollen uns bestreben, gegen andere so gesinnet zu seyn, daß es uns, wenn es zum Handeln kommt, leicht werde, uns, mit Verwechslung der Personen, in Gedanken an des andern, (z. B. eines Dürftigen) Stelle, in welcher wir gegenwärtig nicht sind, zu versezen." Die Einwendung bei Kant (Grundl. zur Metaph. der Sitten S. 68. Anmerk.) trifft also dieses Gebot nicht.

174) s. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 216.

175) a. a. O. S. 138.

176) a. a. O. S. 267. f.

uns zu befördern (v. 37.), für das erste und gröste[177]) unter allen Geboten erklärt, (v. 38. Marc. XII, 29.)

177) Wenn auch jemand ohne Beweis (s. Fichte S. 68.) annehmen wollte, daß es vernünftige Geschöpfe gebe, bei welchen die Achtung für das von der Vernunft vorgeschriebene Moralgesez so stark sei, daß sie, um die dem Gesez widerstreitenden Neigungen in Schranken zu halten, (a. a. O. S. 67.) keiner Religion bedürfen; so müßte sich doch diesen Geschöpfen, eben vermöge der vorzüglichen Stärke ihrer Vernunft, der Gedanke um so nothwendiger aufdringen: zu welchem Endzwek denn (vgl. a. a. O. S. 54. f.) die natürlichen Neigungen durch das Ansehen des Gesezes eingeschränkt werden? und diese Frage müßte sie darauf leiten, das Daseyn eines Gottes, als Vergelters des moralischen Guten, zu postuliren. (Vgl. Fichte a. a. O. S. 68.). Und welcher Vorzug (vgl. Es. I, 3.) wäre es dann auch, Gott nicht zu kennen, von dem doch alle Geschöpfe in der That abhängig sind? Glaubt aber jemand, daß ein Gott sei; wie könnte er wahrhaftig nach Heiligkeit streben, und dabei das Ideal der Heiligkeit (Kants Crit. der prakt. Vern. S. 57. f. 282.) nicht verehren, oder ohne die, der Vollkommenheit Gottes gemässen, religiösen Gesinnungen seyn, (s. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 217. Fichte a. a. O. S. 58.)? Wie wäre es also möglich, ohne Religion, der Vernunft (a. a. O. S. 66.) und Pflicht gemäß zu handeln? Wie wäre es möglich, Achtung gegen die moralischen Geseze zu haben, und dabei den nicht zu verehren, dessen Werk es ist, daß wir uns der moralischen Geseze in uns bewußt sind? (s. Fichte S. 76.). Auch unter der obigen Voraussezung also würde das Gebot der Liebe Gottes immer noch höchstwichtig seyn. Denn wenn auch Religion nicht nöthig wäre, um die Achtung fürs Gesez zu unterstüzen und wirksam zu erhalten, so müßte sie doch aus der Achtung fürs Gesez nothwendig entspringen, und die Achtung fürs Gesez selbst könnte wegen ihres unzertrennlichen Zusammenhangs mit der Religion ohne diese nicht so groß seyn, als sie doch nach der angenommenen Voraussezung seyn soll.

von dessen sorgfältiger Beobachtung die Befolgung aller übrigen Gebote abhänge. (Matth. XXII, 40.)

§. 13.

Man sagt von einem Menschen, er habe Religion, wenn er mit richtigen Vorstellungen von Gott, und dem, was wir von Gott zu erwarten haben, sich immer vertrauter macht, sie bei sich immer mehr befestigt, und belebt, so daß sie alsdann bei vorkommenden Fällen leicht angewandt werden können. Wenn jemand Erkenntnisse von göttlichen Dingen zwar hat, und die Beweisgründe dafür weiß, aber, (sobald es nun darauf ankommt, die Anwendung davon auf seine Person und seine Angelegenheiten zu machen,) sie nicht gelten lassen will [178]), wenn er sie nicht gebraucht, um seiner Achtung fürs Gesez zu Hülfe zu kommen, und den ihr widerstreitenden Neigungen das Gegengewicht zu halten; so nüzt einem solchen freilich sein blosses

Uebrigens „läßt sichs (wie Fichte S. 68. zugiebt) nicht beweisen, daß auch nur einem einigen Menschen in diesem Erdenleben (eine standhafte Achtung fürs Moralgesez, oder) eine Tugend möglich sei, die der Religion (als Moments der Willensbestimmung) gänzlich entbehren könne.“ Wer also sichs doch anmaßt, daß ihm eine solche möglich sei, und deswegen die Religion verwirft, oder geringschäzt, der macht sich der Arroganz schuldig, eines Fehlers, welcher im höchsten Grade gefährlich ist. (Vgl. Kants Crit. der prakt. Vern. S. 58. und oben Anmerk. 155.)

178) s. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 20. 30. f. 159. Crit. der Urtheilskraft. S. 456—458.

Wissen und Bekennen der Religionslehren nichts [179]), er hat die Religionslehren vielmehr auswendig gelernt, als „tief in sein Herz gelegt" [180]), (seinem Gemüthe tief eingeprägt), er hat keine (subjektive) Religion, und keinen wahren Glauben [181]). Wenn hingegen ein anderer blos auf das Gesez, oder das, was wir zu thun haben, (Röm. X, 5. Gal. III, 22.) Rüksicht nimmt, das aber, was Gott gethan hat, (vgl. Röm. X, 6—9.), und wir von Gott zu erwarten haben, oder (um ein theologisches Wort zn gebrauchen) das Evangelium beiseitesezt, und es seiner Aufmerksmerksamkeit nicht würdigt [182]); wenn er mit dem „Minimum der Erkenntniß: es sei z. B. möglich, daß „ein Gott sei [183]), und daß es Gnadenwirkungen geben „könne, und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommen„heit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse" [184]) — sich begnügt, ja „sich von dieser Idee, als von „einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung hält" [185]), also nur selten und vorsichtig sich damit beschäftigt; so sieht man leicht ein, daß die Religionslehren einem Menschen, der so wenig damit vertraut ist, auch dann

179) s. Rel. innerh. der Gr. d. bl. Vern. S. 190. 108.

180) Vgl. a. a. O. S. 290. am Ende.

181) s. oben. §. 9.

182) Vgl. Kant a. a. O. S. 245. 247. „Das lehrt schon die Vernunft, daß etwas zu wissen, wozu er (der Mensch) doch nichts thun kann, ihm ganz unnüz sei."

183) a. a. O. S. 216.

184) a. a. O. S. 251.

185) a. a. O. S. 279. f.

nicht gegenwärtig, oder doch nicht wirksam bei ihm seyn werden, wenn er sie gebrauchen will, um seiner Achtung fürs Gesez zu Hülfe zu kommen, (§. 10. 11.) und seine „Tugendgesinnung zu stärken [186].“ Aus dem bishergesagten folgt, daß fleißiges und sorgfältiges Nachdenken über die Religionslehren zur (subjektiven) Religion — zwar nicht hinreichend, aber doch — nothwendig ist. Es ist allein nicht hinreichend, weil es erst darauf ankommt, ob wir die erkannten Religionswahrheiten auch in Beziehung auf uns selbst wollen [187]) gelten lassen, und unsre Ueberzeugung davon durch wirkliches Handeln nach unserer Ueberzeugung bestätigen und befestigen. Allein die Religionslehren werden doch in vorkommenden Fällen, wo sie angewandt werden sollen, umserem Gemüth um so leichter gegenwärtig, und „gegen Anfechtung der Neigungen um so eher verwahrt und gesichert“ [188]) seyn, oder durch die aus den Ansprüchen unserer Neigungen entstehende (von Kant [189]) sogenannte) natürliche

186) a. a. O. S. 267.
187) s. oben Anmerk. 178.
188) Kant a. a. O. S. 291.
189) Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 23. „Hieraus (aus den Ansprüchen der Neigungen gegen die Gebote der Pflicht) entspringt eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strenge Geseze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben.“

Dialektik um so weniger zweifelhaft und verdächtig gemacht werden können; je richtiger unsere Kenntniß derselben ist, und je besser wir ihre Beweisgründe überdacht haben. Fleißiges und sorgfältiges Nachdenken (B) darüber wird also nothwendig erfordert. (Matth. XIII, 19. 23. Röm. X, 14. 17. Col. III, 16.). Mit diesem Nachdenken aber werden wir uns um so lieber, fleißiger, und mit desto besserem Erfolg beschäftigen, je weniger eingeschränkt der Umfang der Gegenstände unsers Nachdenkens ist, d. h. je zahlreicher und mannigfaltiger die Wahrheiten und die Beweisgründe sind, durch deren Betrachtung wir religiöse Gesinnungen in uns erweken und beleben können. Besonders müssen uns in dieser Sache alle mögliche Beweisgründe, die wir auffinden können, schäzbar und erwünscht seyn, da uns die Hypothese [190]), welche wir annehmen (§. 10.), um

(B) s. den Anhang.

190) Das Postulat der praktischen Vernunft kann in theoretischer Hinsicht höchstens (vgl. Crit. der reinen Vern. S. 855.) für eine Hypothese gelten. (s. Crit. der Urtheilskraft. S. 454. und oben Anm. 3.). Selbst bei denjenigen also, welche Achtung fürs moralische Gesez haben, und an das Postulat der praktischen Vernunft glauben, kann dieser Glaube öfters „in Schwanken gerathen." (Crit. der prakt. Vern. S. 263. Crit. der Urtheilskraft. S. 458.). Dieses „Schwanken" nun könnte, besonders in dem Fall, wenn jene aus den Ansprüchen der Neigungen enspringende Dialektik (Anm. 189.) Antheil daran hat, für den Glauben an das praktische Vernunftpostulat, und für die damit zusammenhängende (§. 10.) Achtung gegen das

um das Ansehen des moralischen Gesezes, und das natürliche Verlangen nach Glükseligkeit miteinander zu vereinigen, wenigstens um so wahrscheinlicher werden muß [191]), je mehreres sich aus dieser Voraussezung erklären läßt.

§. 14.

Wie nun der moralische Beweisgrund für das Daseyn Gottes durch den physisch-teleologischen bestätigt wird [192]), und der moralische Glaube durch die Betrachtung der Natur belebt und gestärkt werden kann [193]); so trägt auch der historische Theil der christlichen Lehre,

Moralgesez sehr gefährlich werden, wenn nicht, um jenem Glauben zu Hülfe zu kommen, (a. a. O. S. 459.) das „Hinderniß" desselben vermindert wird, welches in dem „Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der theoretischen Vernunft" (a. a. O. S. 458.) besteht. Vermindert wird aber dieses Hinderniß in eben dem Grade, in welchem die Hypothese selbst an Wahrscheinlichkeit einen Zuwachs erhält.

191) s. Kiesewetters Grundriß einer allgem. Logik nach Kantischen Grundsäzen. §. 215. S. 266.

192) s. Kants Crit. der Urtheilskraft. S. 468 429.

193) Rel. innerh. der Gr. der bl Vern. S. 289. „Die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Grossen — — hat eine solche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung (die man Anbetung nennt) zu versezen, sondern es ist auch, in Rüksicht auf seine eigene moralische Bestimmung, darinn eine so seelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte — — wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung unaussprechlich ist." Vgl. unten Anmerk. 196.

wenn man ihn recht gebraucht, sehr viel bei, den moralischen Glauben zu bestätigen, zu unterstüzen und zu beleben [194]. Denn die Geschichte Jesu Christi, (von welcher wir zuerst sprechen wollen) bekräftigt nicht nur das Daseyn Gottes durch die Wunder [195], welche sie erzählt; — vorausgesezt, daß die

194) a. a. O. 265. „Der Moralischgläubige ist doch auch für den Geschichtsglauben offen, sofern er ihn zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf diese Art allein einen reinen moralischen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung — abgedrungen ist." Vgl. über die Kantische Philosophie mit Hinsicht auf gewisse Bedürfnisse unsers Zeitalters. Auch Briefe an Emma. S. 119. f.

195) Was wir in dem moralischen Beweise annehmen, damit nicht das natürliche Verlangen nach Glükseligkeit mit der Auctorität des Sittengesezes in uns streite, oder, damit wir nicht, wenn wir dem Moralgesez den schuldigen Gehorsam leisten, mit uns selbst in Widerspruch verfallen — was wir, sage ich, hier annehmen, das ist auch die einzige taugliche Hypothese, um gewisse Dinge ausser uns den Gesezen unserer Vernunft gemäß (s. Crit. der Urtheilskraft. S. 329. ff. 454.) zu erklären. Wir können die Ordnung und zwekmäßige Einrichtung der Natur nicht begreiffen, wenn wir nicht, um sie zu erklären, eine verständige Ursache der Welt zu Hülfe nehmen, auf deren Daseyn das ethische Argument leitet. (Vgl. Fichte S. 74—77.) Eben so können die in der Geschichte Jesu erzählten Wunder auf eine unserer Vernunft angemessene Art nicht erklärt werden, wenn wir nicht eben die Voraussezung, die wir schon um anderer Gründe willen angenommen haben, auch hier zu Hülfe nehmen; wie unser Herr D. Flatt (Beitr. zur christl. Dogm. und Moral, und

Erzählung richtig sei — sondern es werden darinn überhaupt unsere moralische Erwartungen durch ein auffallendes Beispiel ins Licht gesezt, und durch eine Thatsache bestätigt und anschaulich gemacht [196]. Jesus ist nach dem Innhalt dieser Geschichte nicht nur das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit [197], sondern auch das Ideal der mit der Sittlichkeit verknüpften Glükseligkeit [198], und diese Glükseligkeit krönet [199] seinen Gehorsam gegen das göttliche Gesez dennoch am Ende, so wenig Anschein dazu bis an seinen Tod hin vorhan-

zur Gesch. derselben. S. 31. ff.) ausführlicher gezeigt hat. Kurz, der moralische Glaube wird durch die Uebereinstimmung sowohl des doctrinalen (vgl. Kants Crit. der reinen Vern. S. 854. f.), als des historischen (vgl. Kiesewettera a. O. §. 217. S. 268.) unterstüzt.

196) Physisch-teleologische Betrachtungen haben deswegen (s. Kant Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 149. Vgl. S. 281. und oben Anm. 193.) eine so grosse Wirkung auf das Gemüth, weil dem moralischen Sinn (Crit. der Urtheilskraft. S. 411. f. 472.) auch die äusseren Sinne selbst zu Hülfe kommen. Eben so hat nun auch die Geschichte deswegen eine grosse Kraft, die moralische Gesinnung zu unterstüzen, (vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 263.) weil sie eine Erfahrungssache vor Augen stellt, die — zwar nicht für uns, aber doch — für die Zeugen, welche uns davon Nachricht geben, ein Gegenstand der Sinne war. (Vgl. Crit der Urtheilskraft. S. 453.)

197) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 67. ff. Doctrinae christianae part. theoret. p. 243.

198) s. das angef. Compendium S. 197. f. 239. f.

199) a. a. O. §. 87. 92. Not. c.)

den war [200]). Freilich gehört der herrlichere Zustand Jesu Christi, oder seine Auferstehung und Versezung in eine andere Weltgegend [201]) nicht zu der öffentlichen [202]) Geschichte Jesu. Allein auch dieser Theil der Geschichte Jesu ist wenigstens öffentlich bezeugt [203]), und die Aussage der Zeugen ist durch öffent-

200) a. a. O. S. 243.

201) Die Auferstehung des Körpers angenommen (vgl. oben §. 2.), darf es um so weniger befremden, (vgl. Kant a. a. O. S. 182.), wenn behauptet wird, daß Jesus sich in einer bestimmten Gegend des Universums befinde. (a. a. O. S. 183.). Nach Kant selbst (Crit. der reinen Vern. S. 853.) ist es ja „ein starker Glaube, auf dessen Richtigkeit „man schon viele Vortheile des Lebens wagen dürfte, daß es „auch Bewohner anderer Welten gebe."

202) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 182.

203) „Was hier gesagt wird, gilt nicht nur von der Geschichte der Auferstehung Christi, (s. Doctr. christ. part. theoret. p. 38. sq. 238.) sondern auch seine Versezung in eine bessere Weltgegend, welche menschlichen Augen nicht sichtbar war, wurde, soweit es möglich war, sinnlich-anschaulich gemacht. Durch Zeugen aus eben der Gegend, in welche Jesus versezt worden war, (Apgsch. I, 10. f.) wurden seine Apostel sogleich sinnlich versichert, daß ihr Lehrer, den sie so eben sich von ihnen trennen gesehen hatten, (I, 9.) den herrlicheren Zustand wirklich angetreten hätte, von welchem er zugleich mit der Auferstehung, (von deren Wirklichkeit sie ihre Sinnen überzeugt hatten), zum voraus schon ausdrüklich gesprochen hatte. (Joh. VI, 62. XVI, 28.). Nicht lange nachher — also um die Zeit, welche Jesus bei seinem Abschied noch bestimmt hatte (Apgsch. I, 4. f.) — wurde, nicht im Verborgenen, sondern öffentlich (II, 6.) eine Verheissung erfüllt, welche Jesus ausdrüklich an seinen Hingang zum Vater angeknüpft hatte, (Joh. XVI, 7. XIV, 12.);

lich verrichtete [204]) Wunder bestätigt worden; nichts davon zu sagen, daß dieses Zeugniß mit der öffentlichen Vorhersagung Jesu, (Matth. XXVII, 62—64. Joh. VI, 62. V, 22—29. XI, 25. f. [205]), welche gleichfalls durch öffentliche (Apgsch. II, 22.) Wunder zum voraus bestätigt war, (Joh. VI, 14. 26. f. V, 8—36. XI, 41—47.) übereinstimmte, und daß alle Kunstgriffe, welche die Feinde Jesu anwandten, um jene Vorhersagung als falsch darzustellen, (Matth. XXVII, 62. ff.) öffentlich einen solchen Ausgang nahmen, (XXVIII, 4. 11—15. [206]), wodurch die Wahrheit der leztern vielmehr ins vortheilhafteste Licht gesezt wurde. — Ist nun die Geschichte Jesu wahr, und versichert sie uns (§. 20.) von der Wahrheit dessen, was er behauptete; so haben wir auch seine **Lehre** als ein historisches Zeugniß anzusehen. Denn von über-

und dieses öffentliche **Dokument des Hingangs Christi** zum Vater (Apgsch. II, 33—36.) lag eine lange Reihe von Jahren **vor jedermanns Augen** da, indem die Apostel ihr Zeugniß von Christo durch eine lange Reihe von Wundern bestätigten. Vgl. das angef. **Compend.** §. 83. d).

204) s. das angef. **Compendium** S. 39.

205) Was Jesus in den angeführten Stellen (Joh. V, 22. 27—29. XI, 25.) von sich versichert, sezt unstreitig einen **herrlichen Zustand**, in dem er sich befinden werde, voraus. Die in der zwoten Stelle vorkommenden Worte (v. 23. 25. 26.) hat Jesus zwar nicht **öffentlich** ausgesprochen, aber er hat sich doch nachher öffentlich **darauf berufen**. (v. 40. vgl. v. 19. 31. 42. 45. f.)

206) s. das angef. **Compend.** S. 39. f.

sinnlichen Gegenständen — welche sonst [207]) ausser dem Kreis der menschlichen Einsicht liegen, und nur, um eines praktischen nothwendigen Bedürfnisses willen, als Hypothese (§. 1.) angenommen werden dürfen — von solchen Gegenständen also hat Jesus behauptet [208]), vermöge seiner besonderen Verbindung mit der Gottheit, eine ganz eigenthümliche Anschauung [209]), welcher

207) Die Lehre der Apostel war, nach der Versicherung Jesu selbst, theils eine glaubwürdige (Joh. XIV, 26.) Wiederholung (Matth. XXVIII, 20.) der Lehre Jesu selbst, theils kam sie von dem Geist Gottes her, (Joh. XVI, 12. f. Vgl. 1 Cor. II, 10.) der unstreitig von göttlichen Dingen die zuverlässigste Kenntniß haben muß (v. 10. f.). Es konnten daher auch die Apostel durch den Geist Gottes, unter dessen ganz eigenthümlicher Einwirkung sie standen, wissen, (v. 12.) was andere Menschen nicht wissen konnten; (v. 8. f.) weil es ein eigenthümlicher Vorzug, dessen sich sonst andere Menschen nicht rühmen können, für sie war, daß ihnen solche Dinge durch besondere Veranstaltung der Gottheit mitgetheilt, (v. 12.) oder geoffenbart (v. 10.) wurden. Vgl. das angef. Compendium §. 9. 10. 11. Anm. e).

208) Matth. XI, 27. Joh. III, 11 — 13. Vgl. v. 31. f. und das angef. Compend. §. 6. b) §. 15. b).

209) Dieses Wort wird eigentlich von solchen Dingen gebraucht, welche Gegenstände der menschlichen Sinne, und des menschlichen Wissens sind; (vgl. Kants Crit. der Urtheilskraft S. 450. f.) sodann aber auch, wie es bei Gegenständen, die ausser aller unserer Erfahrung liegen, nicht anders möglich ist, (a. a. O. S. 430. f.) auf Dinge, die uns ganz unbekannt sind, übergetragen, (Joh. VI, 46. III, 11. 32. I, 18.) um eine, unsern Erfahrungskenntnissen analoge, nicht minder zuverlässige Kenntniß übersinn-

sich sonst kein Mensch rühmen könne, zu haben, und vermöge dieser Anschauung das, was er von göttlichen Dingen lehre, zu wissen, und als zuverlässige Thatsache bezeugen zu können. Was uns also Jesus von göttlichen Dingen und Rathschlüssen bekannt gemacht hat, das ist für uns nicht blosse Idee oder Meinung, sondern historisch gewisse Thatsache, und wir dürfens nun nicht nur (als Hypothese) annehmen [210]), sondern wissens historisch [211]), als von Christo bezeugte Thatsache, daß z. B. ein Gott sei, unter dessen Vorsehung wir stehen, welcher dem sich bessernden Sünder verzeihe, (vgl. §. 4.) und uns bei unserem Streben nach Heiligkeit durch seine Wirkungen unterstüze; daß es ein Reich Gottes gebe, worinn Gehorsam gegen Gottes Geseze und wahre Glükseligkeit allgemein seien, und daß auch sterblichen Menschen, welche sich durch Untreue nicht selbst ausschliessen, nach dem gegenwärtigen kurzen Leben zum ewigen Leben unter jenem Volke Gottes der Zugang offen stehe. Kurz, wir Christen haben denjenigen gefunden, welchen der

licher Gegenstände zu bezeichnen. Vgl. Herrn v. Seidlitz Briefe über Gott und Unsterblichkeit S. 97. f.

210) Vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 216. 204. 246. 251. 279.

211) Vgl. Crit. der Urtheilskraft. S. 449. 451. 453. „Es muß möglich seyn, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen, und die Objekte der Geschichte — gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen."

grosse Philosoph Kant längst gesucht zu haben versichert [212]).

§. 15.

Wendet man nun dagegen ein [213]), daß der historische Glaube, auf welchem jene ganze (§. 14.) Erkenntniß der Christen von göttlichen Dingen beruhe, ungewiß und zweifelhaft sei; so soll durch diesen Einwurf entweder die Glaubwürdigkeit aller Zeug-

212) Crit. der reinen Vern. S. 856. f. „Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er wisse, daß ein Gott und daß ein künftiges Leben sei; denn, wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe."

213) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 273. ff. „So ist es mit allem Geschichts- und Erscheinungs-Glauben bewandt: daß nemlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sei darinn ein Irrthum anzutreffen, folglich ist es gewissenloß, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert, unerlaubt, oder unrecht sei, d. i. auf die Gefahr der Verlezung einer an sich gewissen Menschenpflicht, Folge zu leisten. Noch mehr, eine Handlung, die ein solches positives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgesez gebietet, sei auch an sich erlaubt, so fragt sich, ob geistliche Obere — es dem Volke als Glaubensartikel — zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Ueberzeugung keine andere, als historische, Beweisgründe für sich hat, in dem Urtheile dieses Volks aber (wenn es sich selbst nur im mindesten prüft) immer die absolute Möglichkeit eines vielleicht damit, oder bei ihrer klassischen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt, so würde der Geistliche das Volk nöthigen, etwas, wenigstens innerlich, für so wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichsam im Angesichte Gottes, zu bekennen, was es, als ein solches, doch nicht gewiß weiß" u. s. w.

nisse überhaupt, oder (§. 16. ff.) nur die Glaubwürdigkeit derjenigen Erzählungen bestritten werden, auf deren Wahrheit das Christenthum beruht. Um von dem ersteren anzufangen, so ist es (wie man zugeben muß) bei jeder Erzählung der Fall, daß sie keinen nothwendigen und apodictischen Beweis abgiebt, sondern das Gegentheil von dem, was wir nach vorhergegangener Prüfung der Erzählung annehmen, absolut [214]), oder, wie Ditton sich ausdrükt [215]), physisch möglich ist. — Es ist daher (um dieß im Vorbeigehen zu bemerken) leicht einzusehen, daß der historische Glaube ein freier, auf Herzensgesinnungen gegründeter [216]) Glaube seyn könne [217]), und daß es auf die Gesinnung [218]), welche der Mensch freiwillig [219]) gegen das moralische Gesez, und die mit einer anhaltenden Achtung für dasselbe zusammenhängende (§. 10—12.) Religion hat, ankomme, ob er sich mit den historischen Beweisgründen, durch welche die Religion unterstüzt und bestätigt wird (§. 14.), begnügen, oder ihrem Eindruk lieber dadurch ausweichen will, daß er hartnäkig auf der physischen Möglichkeit des Gegentheils beharrt. Allein diese Möglichkeit hin-

214) Kant in der eben angef. Stelle.

215) La religion chrétienne demontrée par la resurr. de notre Seigneur J. C. P. II. c. VI. (VII.) Propos. XI—XIII. (T. I. p. 191. ff. ed. Amst. 1728.)

216) Vgl. Kant a. a. O. S. 159.

217) s. Kant a. a. O. S. 235. 265. (s. oben Anmerk. 194.)

218) s. Ditton Prop. VII. und c. III. p. 181. ff. 140. ff.

219) s. oben Anmerk. 178.

dert nicht, daß wir nicht von Dingen, die durch hinlängliche Zeugnisse bestätigt sind, (subjektive 220) Gewißheit haben können; und man hat, wenn man eine historische Sache für (moralisch, nicht apodictisch) gewiß hält, darum nicht so gleich zu befürchten, man möchte in Gefahr kommen, ein Heuchler zu seyn 221). Denn sonst müßte auch der reine Vernunftglaube, der eben so wenig apodictisch erweislich ist 222), nicht (subjektiv 223) gewiß 224) seyn können; und diejenigen müßten Heuchler seyn, die einen Gott und ein künftiges Leben glauben, und davon (nicht theoretisch 225), aber moralisch 226) gewiß zu seyn versichern. Da 227) nie-

220) Vgl. Kant a. a. O. S. 274. (s. oben Anmerk. 213.) 190. 246.

221) a. a. O. S. 245. f. 273. ff. 276. f. „Die Gefahr aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, die Verlezung des Gewissens, etwas selbst vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er sich doch bewußt ist, daß es nicht von der Beschaffenheit sei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieses alles hält der Heuchler für nichts" u. s. w.

222) s. a. a. O. S. 216. Crit. der Urtheilskraft. S. 454. 458. Kiesewetter a. a. O. §. 208. f. S. 259. ff.

223) s. Kants Crit. der reinen Vern. S. 857.

224) s. die im Anhang (Nr. B.) angef. Stellen.

225) Vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 216.

226) Crit. der reinen Vern. S. 857.

227) Ich lege hier eben das Moralprincip zum Grunde, welches Kant annimmt, (Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 17. ff. 52. ff.), woraus er auch namentlich (Crit. der prakt. Vern. S. 75.) die Pflicht der Wahrhaftigkeit bei Ablegung eines Zeugnisses ableitet. Eben dieses Princip hat schon Ditton (a. a. O. c. VI. (VII.) Prop. XIII. p. 202.) aufgestellt, und sich desselben gegen den historischen Scepticis-

mand wollen kann, es solle allgemeines Gesez werden, auf keine Auctorität zu glauben, solange das Gegentheil von dem, was durch Auctorität versichert wird, noch absolut möglich ist; so ists gegen die Pflicht, blos aus diesem Grunde einem gültigen Zeugen nicht glauben zu wollen. Und da nicht leicht jemand so ungereimt ist, daß er im Ernst dafürhielte, eben der Grund, (die Möglichkeit des Gegentheils), durch den er sich nicht abhalten läßt, täglich den Zeugnissen anderer zu glauben [228]), seie hinlänglich, ein noch so wichtiges Zeugniß umzustossen; so kann man vielmehr diejenigen mit Recht der Heuchelei beschuldigen, die nur in einem besondern Fall, wie z. B. in Ansehung des historischen Theils der christlichen Lehre, ein hinlänglich = glaubwürdiges Zeugniß, (das sie doch sonst im täglichen Leben als gültig anerkennen), für nichts rechnen, und ihm unter dem Vorwand, daß ja doch das Gegentheil möglich sei, alle Gültigkeit und Ueberzeugungskraft absprechen. Was man einem solchen „Ungläubischen" [229]), höchstens zugeben kann, ist, daß er, so oft es ganz gleichgültig ist, ob sich die historische Sache so oder anders verhält, sie unentschieden lassen, und z. B. weder verneinen, noch bejahen dürfe, daß ein Alexander der Grosse gelebt habe [230]). Wenn aber ein Interesse erfordert, sich

mus bedient, den er (a. a. O. c. VI—VIII. (VII—IX.) p. 164. ff.) vortrefflich widerlegt.

228) a. a. O. c. VIII. (IX.) Sect. III. p. 235.

229) Kants Crit. der Urtheilskraft. S. 458.

230) Vgl. Fichte S. 242. ff.

auf die Sache einzulassen, und man, nach angestellter Untersuchung, einem wichtigen Zeugniß, ausser der blossen Möglichkeit des Gegentheils, nichts entgegenhalten kann; so ists nicht mehr erlaubt [231]), sein Urtheil zurükzuhalten, oder die ganze Sache unentschieden zu lassen, sondern wer in einem solchen Fall vorgiebt, er getraue sich nicht, das anzunehmen, was das Zeugniß aussagt, der beweißt eben dadurch, daß er es gerne läugnen möchte, da er ja sonst in Sachen, wobei er ein Interesse hat, kein Bedenken trägt, der Möglichkeit des Gegentheils unerachtet dem Zeugniß zu glauben. Wenn überdieß die Pflicht erfordert, sich auf die Sache einzulassen, so ists auch nicht erlaubt, die Untersuchung zu vernachläßigen, durch die man etwa genöthigt werden könnte, die historische Frage zu bejahen. Nun aber ists Pflicht (§. 12.), religiöse Gesinnungen bei sich zu befördern, und allen möglichen Fleiß darauf zu verwenden. Denn wenn's Pflicht ist [232]), in der Tugend, soviel möglich, immer weitere Fortschritte zu machen, und wenn wir in der Tugend um so weiter kommen, je weiter wir's in der Religion bringen [233]), der historische Theil der christlichen Lehre aber ungemein viel (§. 14.) beiträgt, unsere religiöse Gesinnungen zu bevestigen und zu beleben: so können wahrhaftig diejenigen, (§. 8.) welchen die christliche Lehre bekannt

231) s. oben Anmerk. 227.
232) s. Kants Crit. der prakt. Vern. S. 220. ff.
233) s. oben Anmerk. 190.

geworden ist, den historischen Theil derselben weder bei Seite sezen, noch, mit Verachtung der historischen Beweisgründe, unentschieden darüber bleiben, und unter dem Vorwand, daß doch das Gegentheil möglich sei, der Ueberzeugung von seiner Wahrheit ausweichen, ohne eben damit ihre Pflicht zu verlezen. Jener vorgebliche Beweggrund, daß man sich nicht getraue zu entscheiden, ist um so weniger löblich, oder auch nur entschuldbar, weil auch der Vernunftglaube, oder die (subjektive) Religion des Menschen selbst, und [234]) die damit zusammenhängende Achtung fürs Gesez, mit Recht verdächtig wird, wenn es ihr so sehr an Leben und Wärme fehlt, daß der Mensch von jenen wichtigen Dingen, welche die Gegenstände des moralischen Glaubens sind, nichts historisch zu wissen (§. 14.) verlangt, (da er doch in Ansehung derselben „zum Wissen gelangen" könnte, und ihm dieß höchsterwünscht seyn sollte [235]), sondern vielmehr, ohne zu untersuchen, eine Abneigung davor hat, und, der historischen Gründe, die er sich doch sonst durch die blosse Möglichkeit des Gegentheils nicht umstossen läßt, ungeachtet, sich gar nicht darauf einlassen mag.

§. 16.

Freilich aber darf [236]), und muß sogar, das Gewicht jener historischen Beweisgründe selbst so

234) s. Anmerk. 177.

235) s. Anmerk. 211. 212.

236) Vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 191.

sorgfältig, als möglich, untersucht werden. Bei dieser historischen Untersuchung nun kommt alles auf die vier Fragen an, erstens: was sollen Jesus und die nach den Aussagen der Bibel, gelehrt und gethan haben? (§. 17.) zweitens: ist das, was sie gelehrt haben sollen, wirklich von Jesu und den Aposteln gesagt worden? (§. 18.) drittens: sind die Thatsachen, welche das N. T. erzählt, wirklich geschehen, oder nicht? (§. 19.) viertens: sind die Lehren und Thaten, welche für göttlich ausgegeben werden, wirklich göttliche Lehren und Thaten? (§. 20.) Dieß alles nun muß sorgfältig und unpartheiisch untersucht werden. Aber unpartheiisch ist's gewiß nicht, wenn man bei dieser Untersuchung einen Beweisgrund von solchen Lehren (§. 1—4.) hernehmen will, über deren Wahrheit oder Falschheit die Vernunft für sich allein nichts ausmachen kann. Denn man läßt sie nicht (wie man doch nach obigen Grundsäzen thun sollte) unentschieden, (§. 6.) wenn man voraussezt, sie seien falsch, und auf diese Voraussezung Beweise gründet, welche gültig seyn sollen. Wenn der Vertheidiger des historischen Theils der christlichen Lehre aus historischen Gründen schließt, um die Wahrheit eines Sazes, den die Vernunft im Bewußtseyn ihrer Einschränkung, unentschieden lassen muß, zu beweisen; so ist man nicht befugt, die Richtigkeit seines Schlusses blos aus dem Grunde zu bezweifeln, weil die Vernunft für sich jenen Saz nicht

beweisen könne. Denn wenn man sich das erlaubt, so sezt man eben damit voraus: was die sich selbst überlassene Vernunft nicht zu beweisen im Stande sei, könne überall nicht wahr seyn; man läugnet also solche Gegenstände, wozu man doch kein Recht hat (§. 5.). Ist es, um den Vernunftglauben sicher zu stellen, nöthig, den Anmassungen der theoretischen Vernunft Schranken zu sezen [237]; so ists auch bei dem Christen nicht Trägheit und Bequemlichkeit, wenn er der anmassenden theoretischen Vernunft auch da kein Gehör giebt, wo von dem historischen Glauben, als einer wichtigen Stüze des moralischen, (§. 14.) die Rede ist.

§. 17.

Das erste also, worauf es ankommt, ist die Auslegung der biblischen Bücher. Sezt man bei dieser den Grundsaz fest [238], nichts anzunehmen, als was

237) Crit. der Urtheilskr. S. 458.

238) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 149—153. „Um mit einem empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen, dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. — Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich seyn, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt." Vgl. S. 189. 265.

die Vernunft für sich selbst einsieht, und wahr findet; so ist dieß ein Grundsaz, der dem oben angegebenen Zwek der historischen Untersuchung (§. 16.) ganz und gar nicht angemessen ist. Denn wer bei der Auslegung sich blos nach jenem Grundsaz richtet, der fragt nicht darnach, was, nach der Aussage der Bibel, Jesus und die Apostel gelehrt und gethan haben, sondern er läßt sie blos das gesagt haben, was er wünschte, daß sie gesagt hätten; dieß mag nun wirklicher Sinn der biblischen Stelle, oder nur hineingelegt und hineingezwungen seyn [239]. Kurz, eine solche philosophische Auslegung [240]) (wenn man sie anders Auslegung nennen kann [241]) ist so wenig historische oder [242]) grammatische Auslegung, (von welcher allein hier die Rede ist), daß die Ehrlichen und Redlichen unter dieser Classe von Auslegern es selbst frei gestehen [243]), sie

239) a. a. O. S. 43. 150. 152.

240) a. a. O. S. 150. 153. 265. 105. f.

241) s. Kant selbst S. 43.

242) s. Dissert. de sensu historico p. 1.

243) s. Kant a. a. O. S. 151. f. „Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesezt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahin gestellt seyn läßt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt." — Diejenige, welche bei ihrer Auslegung nach andern, als nach den hier von Kant aufgestellten Grundsäzen, (vgl. oben Anmerk. 239.) verfahren, d. h. ihre ratio-

sie nehmen keine Rüksicht auf das Historische, oder den grammatischen Sinn, welcher der einige wahre Sinn ist. — Wenn ferner bei dieser Art der Auslegung vorausgesezt wird, der grammatische Sinn, der einen Saz enthalte, welchen die sich selbst überlassene Vernunft nicht zu erfinden und zu beweisen vermöge, könne überall nicht angenommen werden, oder sei wenigstens für die Moralität von keinem Nuzen [244]); so ist dieß eine Voraussezung, die oben schon (§. 16. 14.)

nalistische Auslegung der grammatischen entgegensezen, und, mit Verwerfung der leztern, jene für den von den biblischen Schriftstellern beabsichtigten Sinn selbst ausgeben, — können ihre Unredlichkeit (S. 151. f.) wenigstens nicht mit dem Beispiel Jesu und der Apostel (vgl. S. 151.) vertheidigen. Denn, nicht davon zu sagen, daß in manchen Fällen eben davon erst die Frage ist, ob nicht das, was man für blosse Akkommodation hält, grammatische Auslegung einer gewissen Stelle des A. T. sei, so haben Jesus und die Apostel den grammatischen Sinn wenigstens nicht verworfen, (vgl. Erklärung des Briefs an die Hebr. S. 677. ff.), wenn sie Stellen aus dem A. T. entlehnten, und sich der Worte derselben bedienten, um damit ihre eigene Meinung auszudrüken. (s. die angef. Dissert. §. XXIV.) Eben das gilt von denjenigen Stellen des N. T., welche aus der Absicht einer gewissen Stelle des A. T. argumentiren. (s. die angef. Dissert. §. XXVII. f. und Einleitung zum Brief an die Hebr. S. LXIX.) Denn der grammatische Sinn einer solchen Stelle wird deswegen nicht geläugnet, (vgl. Hebr. VII, 1. 4.), wenn die Absicht angegeben wird, warum etwas (in der Stelle des A. T.) gesagt, oder gerade auf diese, und keine andere, Art gesagt und ausgedrükt sei.

244) s. Kant a. a. O. S. 189. 44. 150. 152.

widerlegt worden ist. — Läßt man nun aber den oben (§. 16.) festgesezten Grundsaz gelten, daß man nemlich den grammatisch= d. i. historisch=wahren Sinn sich nicht sogleich zweifelhaft machen läßt, wenn die Vernunft für sich selbst die Wahrheit des Sazes nicht einsehen und beweisen kann; so wird auch die Verschiedenheit und Uneinigkeit der Ausleger, welche Kant den Vertheidigern des historischen Glaubens vorwirft [245]), weit nicht mehr so beträchtlich seyn. Es ist zwar gar kein Wunder, wenn in den biblischen Büchern, bei [246]) ihrem so hohen Alter, und bei der Verschiedenheit ihrer Sprache, und der Sitten der damaligen Zeit von unserer Sprache und unsern Sitten, mehrere Stellen vorkommen, welche schwer zu erklären sind. Allein der gröste Theil solcher Stellen betrifft nicht eigentlich die christliche Lehre selbst; und wenn dieß auch bei einigen der Fall ist, so giebt es gewöhnlich noch andere deutlichere, über deren Sinn leicht zu entscheiden ist, und auch überall kein Streit seyn würde, wenn nicht die natürliche Erklärung den Auslegern zuwider wäre, es sei nun, daß sie über Gegenstände, die ausser den Gränzen der blossen Vernunft liegen, schon zum voraus eine andere, als die in der biblischen Stelle enthaltene, Vorstellungsart angenommen haben, oder überhaupt vor solchen Gegenständen eine Abneigung haben. So sieht z. B. jedermann leicht ein, daß, nach der

245) a. a. O. S. 264. 274. 158. 190.
246) a. a. O. S. 154.

Meinung der Bibel [247]), Jesus und die Apostel bei ihren Lehren und Thaten einen ganz ausserordentlichen göttlichen Beistand genossen haben, einen Beistand, der von demjenigen, welchen andere, selbst die vorzüglichsten Menschen, gewöhnlich zu geniessen haben, völlig verschieden war; und es würde wohl niemand eingefallen seyn, andere Erklärungen jener biblischen Behauptungen zu suchen, und die ganze Sache durch Auslegung — oder richtiger zu sagen — durch Erdichtung und unter der Voraussezung einer ganz andern Erzählung, als wirklich gegeben ist — dem natürlichen Lauf der Dinge anzupassen, wenn nicht solche Ausleger sich durch das Vorurtheil [248]), daß die erzählte ungewöhnliche und ausserordentliche Dinge unmöglich wahr seyn können, verleiten liessen, die historischen, oder grammatischen Gründe als ungültig zu verwerfen, und also im Grunde nicht mehr interpretirten, was die biblischen Schriftsteller gesagt haben, sondern vielmehr darüber philosophirten, was sie nach ihrer Meinung hätten sagen sollen.

§. 18.

In Hinsicht auf die zweite Frage (§. 16.) ist folgendes zu bemerken. — Wenn die Schriften des N. T., welche den Aposteln, als Verfassern, gewöhn-

247) s. oben §. 7. 14. und Doctr. christ. part. theoret. §. 6. 8. am Ende §. 9. 10.

248) Wie wenig dieses Vorurtheil für sich habe, ist oben (§. 8. Anmerk. 12. 13.) bemerkt worden.

lich zugeschrieben werden, wirklich von den Aposteln verfaßt, und unverändert auf uns gekommen sind; so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß die darinn enthaltene Lehre ihrer Verfasser die apostolische Lehre sei. Wenn ferner die Verfasser der historischen Schriften wirklich diejenigen sind, die man gewöhnlich dafür hält, und die Integrität dieser Schriften nicht bezweifelt werden kann; so haben wir auch von den Lehren und Thaten Jesu Christi solche schriftliche Nachrichten, welche von seinen vertrauten Schülern und ihren Bekannten abgefaßt sind, in welchen also die Lehre Jesu Christi so unverfälscht, als es je irgendwo seyn könnte, anzutreffen ist [249]. Die Avthentie aber

249) s. das angef. Compendium S. 21. — Der Zweifel, ob Johannes und Matthäus den Sinn ihres Lehrers auch hinlänglich gefaßt und eingesehen haben, kann die Hauptsache der Lehre Jesu um so weniger treffen, da die genannten Verfasser so viele Reden Jesu erzählen, die nicht einmal ihre eigene Erfindung seyn können, da sie mit den Vorurtheilen ihrer Zeitgenossen, und ihrer eigenen ehmaligen Denkungsart so gar nicht übereinstimmend sind. Aller Verdacht fällt aber vollends weg, wenn sie den versprochenen (Joh. XIV, 26. Vgl. das angef. Comp. S. 44. 57. f.) göttlichen Beistand bei der Wiederholung der Lehre Jesu wirklich (vgl. unten §. 20.) genossen haben. Die Erzählung des Markus und Lukas von der Lehre Jesu ist deswegen glaubwürdig, weil sie mit derjenigen Lehre, die wir aus der Erzählung der Apostel, Matthäus und Johannes, kennen, theils wörtlich übereinstimmt, theils damit zusammenhängt, wenigstens ihr nicht widerspricht. Uebrigens konnte (wenn wir schon keinen Grund haben, die den Apo-

sowohl als die Integrität derjenigen Schriften des N. T., welche in die Classe der unwidersprochenen (ομολογϐμενων) gehören, welche auch zur Kenntniß und zum Beweiß der Lehre Jesu und der Apostel hinlänglich sind, beruht auf solchen Gründen [250]), welchen, ausser der blossen Möglichkeit des Gegentheils, nichts von denjenigen entgegengehalten werden kann [251]), die sich an den in diesen Büchern vorkommenden ungewöhnlichen Lehren und Begebenheiten stossen, weil sie die Schranken ihrer Vernunft verkennen. Daß aber niemand ohne eigene Schuld sich hieran stossen könne, und daß jene von der Möglichkeit des Gegentheils hergenommene Entschuldigung nicht gültig sei, haben wir oben (§. 16. 15.) gesehen.

§. 19.

Die Avthentie und Integrität jener Schriften des N. T., welche ομολογϐμενα sind, vorausgesezt und zu-

steln versprochene besondere göttliche Unterstüzung auch auf Markus und Lukas auszudehnen) — doch die Billigung eines Apostels, der jene Unterstüzung wirklich genoß, wie z. B. des Petrus und Johannes, der Erzählung des Markus und Lukas um so grössere Glaubwürdigkeit verschaffen, (s. das angef. Compend. §. 12.).

250) a. a. O. §. 1. 2. 4. Ueber die sogenannten inneren Beweisgründe s. Kleukers ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums Th. I. Leipzig 1793.

251) Die Geschichte Jesu, welche sich auf diese Bücher gründet, (s. Kant a. a. O. S. 184.) kann daher nicht (a. a. O. S. 224.) „gründlich bestritten werden.“

gegeben, folgt nun [252]), (um auf die dritte Frage §. 16. zu kommen), daß die von solchen Verfassern zur angegebenen Zeit schriftlich aufgezeichnete, und zugleich öffentlich, nicht ohne grossen Eindruk, bekanntgemachte Begebenheiten, wenn sie gleich wunderbar sind, wirklich geschehen seien. Daß römische Schriftsteller von jenen öffentlich geschehen seyn sollenden Wundern, als Zeitgenossen nichts erwähnten [253]) — dieß kann ihre Wahrheit nur demjenigen verdächtig machen, der Wunder überhaupt anstössig findet [254]), und aus diesem Grunde zum voraus den partheiischen (§. 16.) Wunsch hegt, ihrer Glaubwürdigkeit [255]), und den Zeugnissen, worauf diese beruht, irgend etwas entgegenzusezen. Sonst wenigstens ziehen wir einheimische Zeugen, die gewöhnlich besser von der Sache unterrichtet sind, wenn sie nur nicht partheiisch sind, (welches aber bei den christlichen Zeugen nicht der Fall war [256]), den auswärtigen vor, und halten die Einstimmung der leztern für ziemlich entbehrlich [257]). Indeß verfolgt ein etwas jüngerer, übrigens aber sehr glaubwürdiger, auswärtiger Schriftsteller — Tacitus [258]) die unter dem jü-

252) s. das angef. Compend. §. 5.

253) s. Kant a. a. O. S. 184. f. 239.

254) a. a. O. S. 232.

255) a. a. O. S. 264. Z. 1. 2.

256) s. das angef. Compend. S. 22. ff.

257) s. Le sens litteral de l'écriture sainte, defendu contre les principales objections des Antiscripturaires, traduit de l'Anglois de Mr. Stackhouse. T. II. p. 10. ff.

258) L. XV. Annal. c. 44.

dischen Volke und in Rom selbst durch das Christenthum hervorgebrachte Glaubensveränderung bis auf ihren ersten Anfang unter dem Tiberius und Nero. Er versichert, daß das in Judäa entstandene Christenthum schon zu Nero's Zeit in Rom selbst eine grosse Menge von Anhängern gehabt habe. Wie es aber nun zugieng, daß die (nach Tacitus Meinung) so schädliche Religionssekte, nachdem ihr Stifter Christus, unter der Regierung des Tiberius, durch den Procurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft ward, doch kaum für einen Augenblik unterdrükt werden konnte, und bald darauf wieder nicht nur im jüdischen Lande, sondern auch in Rom zum Vorschein kam, und sich immer weiter ausbreitete, ja nicht einmal durch die ausgesuchtesten Strafen, (deren auch Sueton [259]) erwähnt) vertilgt werden konnte — wie dieß zugieng, ist wahrhaftig unerklärlich [260]), wenn die Wunder, durch welche jener (von Tacitus und Sueton sogenannte) neue Aberglaube sich erhielt, und genährt wurde, und welche öffentlich, als bekannte, zum Theil auch jezt [261]) noch immer

259) in Nerone c. 16.

260) s. das angef. Compend. S. 22. ff.

261) d. h. damals (vgl. das angef. Comp. S. 39. 51. f. 55.), als die Juden schon lange angefangen hatten, die Christen zu verfolgen, (a. a. O. S. 41. f.), ja auch damals noch, (vgl. über den Zwek der evang. Gesch. und der Briefe Johannis S. 377. 406. ff. 11. f. 227. f.), als Nero schon zu Rom eine so grosse Menge Christen seiner

fortwährende Thatsachen verkündigt wurden, der Falschheit überwiesen, und durch Zeugnisse widerlegt werden konnten. Der Grund aber, warum die römischen Schriftsteller dieser Wunder keine Erwähnung thun, mag einestheils in ihrer Gleichgültigkeit gegen fremde Religionen überhaupt [262]), anderntheils in einem, bei den augenscheinlichsten Wundern doch nicht unbegreiflichen [263]), Vorurtheil gegen die neue Religion zu suchen seyn, die sie nun einmal, wie Tacitus und Sueton, für einen schädlichen Aberglauben ansahen, welcher überall keine weitere Untersuchung verdiene. Doch wir wollen sezen, die Wunder des Apostels Paulus wären von dem Proconsul in Cypern (Apgsch. XIII, 7—12.), von Publius auf der Insel Melite, (XXVIII, 7—10.), von einem aus dem kaiserlichen Hause (Phil. IV, 22.), oder, wenn man lieber will, von Dionys dem Areopagiten, (Apgsch. XVII, 34.), oder von Erastus [264]), oder irgend einem andern angesehenen Mann (vgl. 1 Cor. I, 26.), aufgezeichnet, und der Nachwelt überliefert worden. Würden nicht sogleich alle diese Zeugen, als Christen,

Wuth aufgeopfert hatte, daß selbst die Feinde des Christenthums zum Mitleiden mit ihnen bewogen wurden.

262) s. Kant a. a. O. S. 184. f. und hauptsächlich Lardner im ersten Theil seiner Credibility of the Gospel-History, der auch den Titel hat: the facts occasionally mention'd in the N. T. confirmed by passages of ancient Authors. L. I. c. VIII. (Ausg. 2. S. 225. ff.)

263) s. das angef. Compend. S. 27.

264) s. Krebs Obss. ad Rom. XVI. 23.

oder wenigstens als Freunde Pauli, von denjenigen verworfen werden, die z. B. den Lukas aus diesem Grunde für keinen gültigen Zeugen erkennen wollen, und nicht bedenken, wie es denn zugegangen sei, daß Paulus und Lukas und viele andere Christen wurden, und, der grösten Hindernisse und Beschwerden ungeachtet, Christen blieben, wenn es doch so offenbar am Tage lag, daß jene Begebenheiten, welche dem Christenthum zur Stüze und Empfehlung dienten, ungegründet wären? Was für Zeugen soll man denn am Ende den Gegnern der christlichen Religion aufstellen, wenn ihnen jeder sogleich verdächtig ist, der sich durch die Evidenz der Wunder, von welchen hier die Rede ist, bewegen ließ, ein Christ zu werden [265].

§. 20.

Wenn die im N. T. erzählten wundervollen Begebenheiten — also nicht blos eine oder die andere Geschichte, sondern so zahlreiche und mannigfaltige wundersame Begebenheiten — unter den angegebenen Umständen wirklich (§. 19.) vorgefallen sind, so läßt sich dabei weder an Betrug noch blossen Zufall denken [266].

265) Vgl. Fosters Vertheidigung der christlichen Offenbarung gegen die Einwendungen, welche in einem Buche mit der Aufschrift: Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt sei, u. s. w. dagegen sind gemacht worden. S. 187. ff. (Frankf. und Leipz. 1741.)

266) s. das angef. Comp. der Dogm. §. 8. f) g).

Wenn ferner unsere eigene Erfahrung und die Geschichte [267]) beweißt, daß Wirkungen dieser Art von Menschen, wären sie auch an Verstand und Kräften noch so vorzüglich, nicht hervorgebracht werden können: so ist es offenbar, daß Jesus und die Apostel eines Vorzugs gewürdigt waren, dessen sich die übrigen Menschen nicht rühmen können. Und nun dürfen wir's nicht blos auf die eigene Aussage [268]) dieser Männer, (welche jedoch wegen ihres Charakters [269]), schon an sich ein grosses Gewicht hat), glauben, daß sie ein besonderes, gewöhnlichen Menschen nicht zukommendes (§. 7.) Vermögen, zu leisten, was andere Menschen nicht leisten können, gehabt haben; sondern es kommen noch damit übereinstimmende [270]) Thatsachen hinzu [271]),

267) Wie unbillig es sei, die Wunder Jesu und der Apostel mit andern hie und da vorgegebenen Wundern zu vergleichen, zeigt Leß (über die Relig. Th. II. S. 214. ff. 767. ff.) und Lüderwald (Anti-Hierokles, oder Jesus Christus und Apollonius von Thyana in ihrer grossen Ungleichheit vorgestellt. Halle 1793.)

268) s. oben §. 7. 14. und das angef. Compend. §. 6. 8. (am Ende.) §. 9. 10.

269) a. a. O. §. 7. und Ditton a. a. O. P. III. c. IV. Sect. VII — XIV, (T. II. p. 69. ff.)

270) s. das angef. Compend. S. 128. f.

271) Wenn jemand wirklich das, wovon hier die Rede ist, (§. 7. 14.), und was Jesus von sich behauptet hat, (s. Anmerk. 268.) — daß er nemlich in einem vorzüglicheren Sinn, als alle andere Menschen, mit Gott verbunden, (Joh. X, 38. XIV, 11.), und seine Lehre nicht eigene Erfindung, sondern göttlichen Ursprungs sei,

(Joh. X, 38. XIV, 11.) die durch keine Kunstgriffe bewirkt werden konnten, und die noch weit weniger der

(VII. 15—17.) — wenn (sage ich) jemand dieß wirklich auf die blosse Versicherung Jesu, um seines Charakters willen, glaubt, ohne noch auf seine Wunder Rüksicht zu nehmen; so hat er zu diesem Zwek, um Jesum für einen besondern göttlichen Gesandten anzuerkennen, nicht nöthig, die Wunder anzunehmen. Ein solcher hätte nun wirklich die Erinnerung Christi (Joh. IV, 48.) befolgt, vorausgesezt, daß Christus in dieser Stelle den Glauben um der Wunder willen überhaupt mißbilligt hätte — eine Voraussezung, die, mit vielen andern Gelehrten, auch Kant (a. a. O. S. 107.) annimmt, die aber mir unerweislich zu seyn scheint. (s. das Compend. §. 8. b). — Wer aber nun Jesu, als einem göttlichen Gesandten, von Herzen glaubt, der wird, gesezt auch die Wunder wären blos wegen der Schwachheit der Zeitgenossen Jesu nöthig gewesen, (Kant a. a. O. S. 107. f.), es doch Jesu glauben, daß jene Wunder, wenn gleich den Bedürfnissen des damaligen Zeitalters angemessen, doch, wie er selbst versichert hat, (s. das Compend. S. 34—36.) keine Blendwerke, sondern wahre Wunder, und zuverlässige Beweise seiner göttlichen Sendung seien, deren sich auch diejenige Schüler, welche ihrem Lehrer auf sein Wort zu glauben keinen Anstand nehmen, doch zur Bestätigung ihres Glaubens vortrefflich bedienen können. Denn daß Christus von göttlichen Dingen weißt, was sonst kein Mensch wissen kann, (§. 7. 14.) ist gewiß so etwas grosses, daß man die Verstärkung, welche der von dem Charakter Jesu hergenommene Beweis durch die Wunder erhält, in der That für nichts überflüßiges oder unbedeutendes halten darf, wie auch Kant anerkennt. (a. a. O. S. 183. f. 233. 153.). Glaubt man aber Jesu nur insoweit, als seine Lehre Wiederholung der moralischen Gebote und der natürlichen Religion ist; so bedarf man zwar, blos zu diesem Glauben, der Unterstüzung der Wunder

Meinung Jesu und der Apostel von sich selber, wenn's leere Einbildung gewesen wäre, daß sie göttliche Gesandte seien, so auffallend und gleichförmig hätten entsprechen können. Auch kann der Zwek dieser Wunder nicht zweifelhaft seyn, da diejenigen selbst, durch welche sie verrichtet wurden, einen Zwek ausdrüklich angegeben haben [272]), und die ganze, so grosse Menge der Wunder dieses Zeitalters genau an die Bedingung [273]) gebunden war [274]), jenes besondere (§. 7. 14.) Ansehen,

nicht sehr, (a. a. O. S. 107. f.) aber man hat auch nicht denjenigen Glauben, welchen Jesus forderte, (s. Anm. 268.) oder vielmehr, man gesteht dem, was Jesus gesagt hat, gar keine Glaubwürdigkeit und Auktorität zu, da man sehr vieles, was er gesagt hat, bezweifelt, und das, was man annimmt, nicht auf seine Auktorität hin, sondern weil man es selbst (aus andern Gründen) für wahr hält, annimmt. Kurz, ein solcher Glaube an die Aussagen Christi, wenn es anders ein Glaube ist, gehört gar nicht zu unserem Zwek, und kann, wenn man ehrlich und aufrichtig verfahren will, bei der Frage, wovon hier die Rede ist (§. 7.), gar nicht in Betrachtung kommen.

272) s. das angef. Compend. S. 34. f. 51. f.

273) a. a. O. S. 130. ff.

274) Wir nehmen also nicht nur überhaupt an, die Wunder in den ersten Zeiten des Christenthums haben, wie alles, was Gott thue, einen guten Zwek gehabt, sondern wir können auch den bestimmten Zwek, den sie hatten, und das bestimmte Gesez, an welches sie durchaus gebunden waren, namentlich angeben; und dieß ist hinlänglich, um den gehörigen Gebrauch von diesen Wundern zu machen, damit nemlich der Zwek, worauf sie sich bezogen, auch bei uns erreicht — d. h. Glaube an die Auctorität Jesu und der Apostel bei uns durch diese Wunder bewirkt

das Jesus sich und der Lehre seiner Apostel beilegte, zu unterstüzen und zu bestätigen. Eben so wenig kann die wirkende Ursache dieser Wunder zweifelhaft seyn. Denn wenn man auch annehmen wollte, (was übrigens sehr unwahrscheinlich ist [275]), jenes besondere, die gewöhnlichen Kräfte der Menschen übersteigende Vermögen, welches wir bei Jesu und den Aposteln finden, habe seinen Grund schon in der Schöpfung, und ursprünglichen Anordnung der Dinge, so daß entweder die Natur gewisser Dinge, auf welche sich die Wunder bezogen haben, (z. B. des Wassers zu Kana, das zu Wein werden sollte, oder der Kranken und Todten, die auf Jesu Wort Gesundheit und Leben erlangen sollten,)

werde. Soviel zur Beantwortung des von Kant vorgebrachten Einwurfs, wenn er (a. a. O. S. 111.) sagt: „nehmen wir an, daß Gott die Natur auch bisweilen von „dieser ihren Gesezen abweichen lasse: so haben wir nicht den „mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von „dem Geseze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann „bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt, „(ausser dem allgemeinen moralischen, daß alles, „was er thut, alles gut seyn werde; wodurch aber in Ansehung dieses besondern Vorfalls nichts bestimmt wird). „Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesezen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in „der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann." Vgl. auch S. 114.

275) s. das Compend. der Dogmat. §. 36. a). Vgl. auch Kant a. a. O. S. 287. „Da Gott dem Menschen keine „Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, (weil das ein Widerspruch ist): u. s. w.

für die auf eine gewisse Zeit bestimmten Veränderungen zum voraus eine ganz eigene, von selbst dahinführende Einrichtung, — der Wunderthäter aber eine Anlage erhalten hätte, jene besonderen Erfolge vorauszusehen, oder daß das Vermögen, jene Wunder selbst zu bewirken, gewissen Menschen nach dem Lauf der Natur mitgetheilt worden wäre; — so hat in diesem Fall Gott wenigstens durch die Einrichtung der Natur, welche namentlich dem Zwek Jesu und der Apostel so gleichförmig und auffallend entsprach, eben diesen Zwek ganz eigentlich befördert, und also das besondere Ansehen, welches sie ihrer Lehre beilegten, bestätigt [276]. War aber ein anderes verständiges Wesen [277], welches Jesum und die Apostel unterstüzte, die Ursache jener ausserordentlichen Wirkungen; so müssen es entweder theistische oder agathodämonische [278] Wunder gewesen

276) s. das angef. Compend. S. 129. ff.

277) Auf ein verständiges Wesen leitet nothwendig der Zwek, auf welchen sich diese Wunder durchaus bezogen. (s. Anmerk. 273.)

278) Beispiele von solchen agathodämonischen Wundern finden sich zwar, (s. das Comp. S. 125.) aber etwas seltener. Dieß darf nicht so befremdlich seyn, wie es Kant (S. 110. f.) zu seyn scheint, da am Ende alle Wunder dieser Art eigentlich doch theistische Wunder sind, (s. unten Anm. 281.) und unter die wirklich zahlreiche Classe dieser lezteren auch manche agathodämonische gerechnet seyn können. s. Leibniz Tentam. Theodic. §. 249. Diss. de conform. fidei cum ratione §. 3. (ed. Steinhofer, Francof. et Lips. 1739. p. 1010. ss. 450.)

seyn [279]), da man sie unmöglich für kakodämonische halten kann [280]). Man mag das eine oder das andere annehmen, so folgt [281]), was wir behaupten, (§. 7. 14.) daß Gott der Urheber der Wirkungen sei, durch welche das göttliche Ansehen, das Jesus sich selbst, und er sowohl als die Apostel auch der Lehre dieser seiner Gesandten beilegten [282]), begründet [283]) oder doch unterstüzt [284]) wurde. Auch wird durch diese Wunder, wenn man sie zugiebt, die Vernunft so gar nicht gelähmt, und das Gemüth sogar nicht niedergeschlagen, (wie Kant besorgt [285]), daß sie viel-

279) s. Kant S. 110.

280) s. das Compend. der Dogm. S. 41. f.

281) a. a. O. S. 130. 42.

282) s. oben Anmerk. 268.

283) s. das Compend. S. 128. f. 130. ff.

284) s. oben Anmerk. 271.

285) a. a. O. S. 109. f. (in der Note). S. 111. (s. oben Anmerk. 274). S. 114. „Sogenannte Naturwunder, d. i. genugsam beglaubigte, obwohl widersinnische Erscheinungen, oder sich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesezen abweichende Beschaffenheiten der Dinge werden mit Begierde aufgefaßt, und ermuntern das Gemüth, so lange als sie dennoch für natürlich gehalten werden; durch die Ankündigung eines wahren Wunders aber wird dasselbe niedergeschlagen. Denn die erstere eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; sie machen nemlich Hoffnung, neue Naturgeseze zu entdeken; das zweite dagegen erregt Besorgniß, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgeseze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts nüze, selbst

mehr einen neuen und höchsterwünschten Weg eröffnen, in Ansehung der wichtigsten, aber ausserhalb der Gränzen gewöhnlicher menschlicher Erfahrung liegenden Gegenstände zu einer historischen Kenntniß (§. 14.) zu gelangen. Bei Untersuchung und Behandlung unserer Erfahrungsgegenstände, und Geschäfte, ist hievon keine Verwirrung, und überall keine Störung des Vernunftgebrauchs zu besorgen [286]). Jene ausserordentlichen

nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderuugen vorgehen."

286) Kant a. a. O. S. 109 f. „Weise Regierungen haben jederzeit zwar eingeräumt, daß vor Alters zwar Wunder geschehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt. — Denn wegen neuer Wunderthäter mußten sie der Wirkungen halber besorgt seyn, die sie auf den öffentlichen Ruhestand, und die eingeführte Ordnung haben könnten. — — Gilt aber dieselbe Maxime, die für dießmal auf den besorglichen Unfug im bürgerlichen Wesen zurüksieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philosophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Wesen?' — Ebendas. S. 112—114. „In Geschäften kann man unmöglich auf Wunder rechnen, oder sie bei seinem Vernunftgebrauch (und der ist in allen Fällen des Lebens nöthig) irgend in Anschlag bringen. Der Richter — hört das Vorgeben des Delinquenten von teuflischen Versuchungen — so an, als ob gar nichts gesagt wäre; ungeachtet, wenn er diesen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rüksicht darauf wohl werth wäre u. s. w." — „Zu Geschäften gehört nun auch das des Naturforschers, die Ursachen der Begebenheiten in

lichen Begebenheiten stimmen zwar mit dem ordentlichen Gang der Dinge nicht überein, den wir bei unsern Angelegenheiten und Geschäften vorauszusezen pflegen, ja voraussezen müssen [287]). Allein sie benehmen deswegen der gewöhnlichen Erfahrung nichts von ihrer Zuverläßigkeit, und die darauf gegründete Regel, nach welcher wir die menschlichen Angelegenheiten und Geschäfte zu beurtheilen pflegen, wird dadurch nicht unsicher gemacht, oder aufgehoben. Denn, wenn wir gewisse Wunder annehmen, so sezen wir damit nicht voraus, dieß sei der gewöhnliche Gang der Dinge, dieß pflege zu geschehen; sondern wir behaupten blos, zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort seien durch gewisse Menschen, wie durch Jesum und die Apostel, dergleichen Dinge geschehen. Dieß vorausgesezt [288]), folgt nun freilich [289]), es können Dinge geschehen, die sich nicht nach der Regel beurtheilen lassen, wornach wir uns bei Untersuchung natürlicher Dinge und im gewöhnlichen Leben richten; aber es folgt wahrhaftig nicht, daß solche ungewöhnliche

dieser ihren Naturgesezen aufzusuchen u. s. w." (s. die vorhergehende Anmerk.)

287) s. Ditton a. a. O. P. II. c. VI. (VII.) Prop. II. ff. T. I. p. 164. ff. und Butler (Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Laufe der Natur. Ausg. 2. S. 22.)

288) s. das Compend. der Dogm. §. 5. 8. f). g). h).

289) a. a. O. S. 42. f.

Dinge zu geschehen pflegen. Nun gründet sich ja aber die Regel, nach der man sich im gemeinen Leben richtet, auf das, was zu geschehen pflegt; blosse Möglichkeit kann bei unserer Naturforschung, bei unseren Entschliessungen und Handlungen nicht in Anschlag gebracht werden, aber auch die Regel, welche wir von dem gewöhnlichen Gang der Dinge hernehmen, nicht umstossen. Denn diese Regel hebt die Möglichkeit einer ungewöhnlichen Begebenheit nicht auf [290]), die man, gesezt auch sie könnte durch keine einige Thatsache bestätigt werden [291]), doch zu läugnen nicht befugt wäre [292]), sondern sie nimmt nur so lange keine Rüksicht auf die Möglichkeit [293]), bis [294]) uns Erfahrung oder Geschichte belehrt, daß das, an sich blos Mögliche in dem Falle, wovon gegenwärtig die Frage ist, als wirkliche Thatsache angenommen werden müsse. Ob Wunder nur zu gewissen Zeiten geschehen seien, oder auch noch zu unsern Zeiten geschehen können [295]), und wie oft [296]) dergleichen etwas geschehen könne? — dieß kann uns ganz gleichgültig seyn, so lange man

290) s. Ditton a. a. O. S. 164. f.

291) s. Anmerk. 289.

292) s. Kant a. a. O. S. 115. f. und oben S. 2.

293) s. Kant a. a. O. S. 109. 112. f. 115. f.

294) s. Butler a. a. O. S. 22. f.

295) s. Kant a. a. O. S. 109.

296) a. a. O. S. 115. „Die — sich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anstoß, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, daß sie anneh-

nicht im Stande ist, ein neues Wunder aufzuweisen, und anschaulich zu machen, oder wenigstens hinlängliche Zeugnisse dafür aufzustellen. Denn man darf auf kein Wunder bei irgend einem Geschäfte Rüksicht nehmen, solange eigene Anschauung oder glaubwürdige historische Nachrichten das Gegentheil nicht erfordern. Sobald aber Erfahrung oder glaubwürdige Zeugnisse dieß erfordern, so darf — ja muß man die Wunder, wenn sie gleich nach der gewöhnlichen Regel nicht erwartet werden konnten, doch, nach eben dieser Regel, anerkennen. Denn man darf [297]) dasjenige, was man, der Erfahrung und historischen Kenntniß zufolge, erwartet, nicht für absolut nothwendig annehmen, sondern man hält es für mehr oder weniger wahr-

men, sie geschehen nur selten. Wollen sie damit sagen, daß dieß schon im Begriff eines Wunders liegt; — — so kann man — — wieder fragen: wie selten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jezt aber gar nicht mehr? Hier ist nichts für uns aus der Kenntniß des Objekts bestimmbares, sondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft: entweder sie als täglich (obzwar unter dem Anscheine natürlicher Vorfälle verstekt), oder niemals zuzulassen, und im leztern Falle sie weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maasregeln unserer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das erstere sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die leztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretische Behauptung bleibt dieser Grundsaz immer."

297) s. Anmerk. 292. 290.

scheinlich, solange man keinen Grund hat, anders zu urtheilen. Ein solcher Grund aber liegt in einer ausgemachten Erfahrung und Geschichte, — einer Auctorität, auf welcher ja unsere Kenntniß des gewöhnlichen Gangs der Dinge selbst, und alle darauf gebauten Schlüsse beruhen, durch die wir uns auch wirklich öfters von etwas überzeugen lassen, was uns nach unsern vorherigen Einsichten unerwartet und unglaublich schien [298]. Wenn [299] also z. B. die Zeugen der Wunder Jesu jene ausserordentliche Thatsachen eben so wahrhaftig mit ihren Sinnen wahrnahmen, als die gewöhnlichen und alltäglichen Dinge; so konnten sie jene ungewöhnliche Thatsachen nicht bezweifeln, wenn sie nicht anfangen wollten, in ihre Sinnen überhaupt, und also auch in die gemeine Erfahrung ein Mißtrauen zu sezen. Wenn ferner die Aussagen der Zeugen eben so glaubwürdig sind, als die zuverläßigsten derjenigen Zeugnisse, durch die wir uns sonst bei unserer Naturforschung, oder bei unsern Geschäften von der Wahrheit einer Sache überzeugen lassen, und wir jenen Aussagen doch nicht glauben, sondern uns damit entschuldigen zu können meinen, weil es (vgl. §. 15.) ja doch möglich sei, daß ein Zeuge betrüge oder betrogen werde: befolgen wir nicht vielmehr eben hiedurch eine Maxime, von welcher, wenn sie allgemein-

298) Vgl. Butler a. a. O. S. 272.

299) Ob sie dieselbe wirklich wahrgenommen haben? — gehört nicht hieher. Vgl. oben Anmerk. 252. 266.

geltend wäre, die gröste Verwirrung in öffentlichen und Privatgeschäften, und in den Wissenschaften zu besorgen wäre [300])?

§. 21.

„Aber (wendet nun Kant ein [301]), gesezt auch der historische Glaube der gelehrten Theologen könnte ein freier, auf Herzensgesinnungen gegründeter Glaube seyn [302]), so muß doch der Glaube der übrigen Christen, welche die zur Auslegung (§. 17.) nöthige Sprachen nicht verstehen [303]), und die kritische und historische Kenntnisse, welche theils zur Auslegung des N. T., theils zum Beweis und zur Vertheidigung (§. 18. f.) seiner Auctorität erfordert werden [304]), nicht haben — nothwendig ein blinder und sclavischer Glaube seyn. Kurz, der grosse Hauffe der Layen gründet (wie man sich vorstellt) seinen Glauben nicht einmal auf die Auctorität der Bibel, sondern läßt sich,

300) s. Ditton a. a. O. c. VII. (VIII.) Sect. II — V. p. 218. ff.

301) a. a. O. S. 235. „Der christliche Glaube würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geschichtsglaube ein theoretisch freier Glaube seyn können; wenn jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für jedermann, auch den Ungelehrten gelten soll, so ist er nicht blos ein gebotener, sondern auch dem Gebot blind, d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube (fides servilis)."

302) s. die vorhergehende Anmerk., und oben §. 15. ff.

303) Kant a. a. O. S. 154. 184. 264. 238. f.

304) a. a. O. S. 154. 184. 264. 232. 236.

(eben nicht zu seiner Ehre [305]), durch die ungewissen und streitigen Meinungen [306]) der kleinen Zahl der Cleriker, (welchen es öfters mehr um Herrschaft, als um Wahrheit zu thun ist [307]), blindlings leiten" [308]). — Dieß sind die Vorwürfe, welche Philosophen den Theologen machen; gerade als ob aus den Schulen der ersteren lauter Erfinder hervorkämen, die ihre Wissenschaft bereicherten und vervollkommneten, oder wenigstens keiner sich durch jenes sclavische: αυτος εφα — leiten liesse, sondern alle ohne Ausnahme blos der Auctorität ihrer eigenen Vernunft folgten. Allein wie ein wahrer Philosoph den grossen Hauffen [309]) der-

305) a. a. O. S. 157. 170.

306) a. a. O. S. 188. 240. 264. 190.

307) a. a. O. S. 261. f.

308) a. a. O. S. 235. f. „In der christlichen Offenbarungslehre — müßte — [wenn nemlich der christliche Glaube als fides historice elicita gelehrt werden soll] — Gelehrsamkeit nicht den Nachtrapp, sondern den Vortrapp ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Cleriker), die auch durchaus der profanen Gelehrsamkeit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Layen), die für sich der Schrift unkundig sind, — nach sich schleppen. Soll dieses nun nicht geschehen, so muß die allgemeine Menschenvernunft — für das oberste gebietende Princip anerkannt werden u. s. w." — Das nemliche, was Kant hier sagt, findet man auch bei Tindal (Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt sei. K. 13. S. 397. ff. Frankf. und Leipz. 1741.). Lesenswürdig ist, was der oben angeführte Foster (S. 231 — 343.) schon dagegen erinnert hat.

309) s. Kants Crit. der reinen Vern. S. 865.

jenigen, welche die Säze ihres Lehrers, vielleicht auch die von ihm angeführten Gründe, wörtlich auswendig lernen und nachsprechen [310]), oder (um mit Kant zu reden) — „die Gipsabdrüke von einem lebenden Menschen" [311]) — ungern „nach sich schleppt" [312]), und die kleine Anzahl der unpartheiischen Wahrheitsforscher bei weitem verzieht; so wirds hoffentlich auch Theologen geben, die jeden ihrer Zuhörer um so höher (Apg. XVII, 11.) schäzen, je sorgfältiger er die von ihnen vorgetragene Lehre prüft. Wenn der grosse Hauffe der Zuhörer zu träg ist, um das, was er hört, genauer kennen zu lernen, wenn ein Philosoph oder Theolog blinden und ungeprüften Glauben an seine Aussprüche verlangt, und seine Lehrlinge zu beherrschen sucht; so mag das Schuld der Menschen seyn, aber der Sache selbst (— der Theologie oder Philosophie —) darf's nicht sogleich zum Vorwurf gemacht werden. Wenn endlich zu einer genaueren Kenntniß der christlichen Lehre der eine mehrere — entweder natürliche, oder gelehrte Hülfsmittel hat, als andere; so folgt nicht, daß andere von dieser Lehre überall keine Kenntniß erlangen können, oder nicht einmal so viele Kenntniß erlangen sollen, als ihnen möglich ist. Denn auch in der natürlichen Religion, (welche doch für alle Men-

310) Vgl. Relig. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 263.

311) Crit. der reinen Vern. S. 864.

312) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 236.

schen ist [313]) kann's der eine weiter bringen, als der andere, wenn er entweder mehr natürliche Talente besizt, oder seine Anlagen durch Gelehrsamkeit besser ausgebildet, oder sich besonders [314]) eine vorzüglichere Kenntniß der Natur erworben hat, als der andere. — Allerdings wird die Sprache der Natur auch von denjenigen verstanden, (Ps. XIX, 2—5.), welche der hebräisch-griechischen Sprache des N. T. unkundig sind. Allein auch diese lezteren können sich doch, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, auf Uebersezungen — wenn's nur wirklich Uebersezungen sind [315]) — verlassen. Denn wenn sie gleich den Verdacht haben, oder aus den Verschiedenheiten mehrerer unter sich verglichenen Uebersezungen mit Gewißheit abnehmen können, daß Uebersezungen öfters vom Original abweichen; so können sie doch überzeugt seyn, daß die in allen sonst noch so verschiedenen Uebersezungen einstimmig ausgedrükte Hauptsache der

313) a. a. O. S. 264. 231.

314) a. a. O. S. 289.

315) Ich verstehe solche Uebersezungen, die sich genau an das Original halten, und keine Paraphrasen oder erklärende Uebersezungen sind. Denn ob ich gleich dieser Gattung von Uebersezungen ihren Werth eben so wenig streitig mache, als den Commentaren selbst, so taugen doch für den Zwek, von welchem hier die Rede ist, nur (vgl. Anmerk. 316.) die zwei andere Gattungen, welche Griesbach (im Eichhornischen Repertor. für biblische und morgenl. Litteratur Th. 6. S. 274—279.) nahmhaft macht.

Geschichte, und die Hauptlehren, (welche nicht nur in Einer Stelle des N. T., die etwa unrichtig übersezt seyn könnte, sondern in mehreren [316]) Stellen vorgetragen werden) — mit dem Innhalt des Originals übereinstimmen, (oder, in der Uebersezung richtig ausgedrükt seien). Was diejenige Schwierigkeiten der Auslegung (§. 17.) betrifft, welche von gewissen, der Erzählung und Lehre des N. T. widersprechenden Lehrsäzen einer dogmatischen Philosophie, oder wenigstens von der Abneigung vor solchen Gegenständen herrühren, die ausserhalb der Gränzen der blossen Vernunft liegen; so verfallen gelehrte Leser des N. T. weit eher auf Zweifel dieser Art, als ungelehrte, und uneingenommene; gerade so wie bei Auslegung des moralischen Gesezes, und Beurtheilung der Handlungen nach demselben, der ungelehrte, der sich nur an die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes hält, es zuweilen

316) Wenn ein Ausleger die Absicht hat, gewisse Lehren aus dem N. T. wegzuschaffen; so kan ihn eine auch noch so grosse Menge Stellen, worinn diese Lehren bestätigt werden, nicht hindern, in einer freieren Uebersezung, welche die Stelle eines Commentars vertritt, sie überall unkenntlich zu machen. (Vgl. Griesbach a. a. O. S. 283.) Allein die meisten alten Uebersezungen, und auch von den neueren nicht wenige, gehören nicht zu dieser Gattung, welche vorhin (Anm. 315.) ausdrüklich ausgeschlossen worden ist. Auch läugnen jene Ausleger nicht einmal, (vgl. Griesbach a. a. O. S. 284.), daß im N. T. das stehe, was die andern Uebersezungen ausdrüken, sondern sie selbst legen nur den Innhalt desselben so aus, wie es in ihrer erklärenden Uebersezung steht.

besser trifft, als der Philosoph [317]). — Gesezt aber der Leser einer Uebersezung könnte, wegen seiner Unkunde der hebräisch-griechischen Sprache, eine wörtlich übersezte Stelle nicht verstehen, oder er könnte in einem andern Fall den wahren Sinn des Originals deswegen nicht einsehen, weil die Stelle unrichtig übersezt ist; so ist er selbst in diesen Fällen nicht einmal genöthigt, dem Buch, welches er zu Hülfe nimmt, oder dem Freunde, den er um Rath fragt, blindlings zu glauben. Denn er kann die vorgeschlagene Erklärung wenigstens mit dem übrigen Innhalt des N. T., soweit er ihm bekannt ist, vergleichen, und, wenn er sie diesem widersprechend findet, seinen Beifall zurükhalten, findet er sie aber damit übereinstimmend, sie zwar nicht sogleich für die einzig richtige, aber doch für möglich halten. Und dieß ist hinlänglich, um den Zweifel wegzuräumen, welchen vielleicht der Fehler der Uebersezung, die er zu gebrauchen pflegt, bei ihm erwekt hatte. Denn um sich nicht fernerhin an einer unrichtig übersezten Stelle zu stossen, braucht er blos zu wissen, daß derjenige Sinn, den er in der Uebersezung gefunden hat, nicht nothwendig sei. Kann er ferner jemand um Rath fragen, der gründliche theologische Kenntnisse besizt, so wird er nicht selten in den Stand gesezt werden können, selbst die Richtigkeit einer vorgetragenen Erklärung, und ihre Gründe einzusehen, wie z. B.

317) s. Kants Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 22.

wenn ihm die zum Verstehen der Stelle nöthige historische Notizen mitgetheilt werden, oder die Redensart, von der die Frage ist, ihm in einer andern Stelle der Uebersezung gezeigt werden kann, wo die Bedeutung vermöge des Contexts weniger zweifelhaft ist, oder die Analogie einer andern Sprache, welche er selbst versteht, zur Erläuterung einer dunkeln Stelle gebraucht werden kann. Um so mehr ist's zu wünschen, daß die Anzahl derjenigen [318]) immer grösser werden möchte, die anderen Christen eine solche — gewiß nichts weniger als anmaßende [319]) — Anleitung zu ertheilen im Stande seien, und daß man endlich einmal aufhören möchte, dem leeren und unwissenden Geschrei gegen die Nuzbarkeit der theologischen Gelehrsamkeit für künftige Religionslehrer Gehör zu geben. Wenn bei dem allem noch mehrere Stellen übrig bleiben, deren richtige Erklärung für einen ungelehrten Leser des N. T. unmöglich ist; so hat ja nicht einmal der Gelehrte nöthig, alles zu verstehen; ja wenn auch solche Stellen übrig bleiben, deren Mißverstand gegen die aus andern Theilen des N. T. deutlich eingesehene Geschichte, oder gegen eine gewisse Lehre des N. T. einige Schwierigkeit erregt, so mag das immerhin seyn; nur soll man sich durch die noch übrigbleibende Schwierigkeit und Dunkel-

318) s. Noesselts vortrefliche, und den Bedürfnissen unsers Zeitalters höchstangemessene Anweisung zur Bildung angehender Theologen Th. I. §. 36. S. 33. f. Ausg. 2.

319) Vgl. oben Anmerk. 307.

heit, die doch nicht nothwendig in der Sache gegründet seyn muß, sondern von unserer mangelhaften Einsicht so leicht abhangen kann, nicht abschröken lassen, die Wahrheit festzuhalten, welche man aus deutlichen Stellen eingesehen hat. Diese Bescheidenheit [320]) darf, bei einem so alten Buch [321]), wie die Bibel ist, nicht einmal einem Gelehrten, vielweniger einem Ungelehrten, befremdlich oder beschwerlich vorkommen. Und wie oft ist's nicht auch selbst beim Vernunftglauben nöthig, die mannigfaltige Schwierigkeiten und Zweifel, welche die Geschichte und die tägliche Erfahrung gegen die moralische Regierung Gottes veranlaßt [322]), durch Erinnerung der theoretischen Vernunft an ihre Schranken [323]), wegzuräumen? — Was zulezt noch die Schwierigkeit betrifft, die Auctorität des N. T. Ungelehrten, oder wenigstens Nicht-Theologen zu beweisen; so wird sie um vieles vermindert werden, wenn sich unser Zeitalter bestreben wird, das ihm von Kant — wahrscheinlich zur Ermunterung — ertheilte [324]) Lob der Bescheidenheit wirklich zu verdienen.

320) s. das Compend. der Dogm. §. 16. e).

321) s. oben Anmerk. 246.

322) s. Kants Crit. der Urtheilskraft. S. 400. 421. Crit. der prakt. Vern. S. 253.

323) a. a. O. S. 251. Crit. der Urtheilskraft. S. 458. f. Vgl. das angef. Compend. §. 18. a), und Töllners Versuch eines Beweises der christl. Relig. für jedermann. §. 95.

324) Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 188. f. „Die — Vernunft hat in allen Ländern unsers

Denn da die Geschichte, auf welche sich die Auctorität Jesu und der Apostel gründet, (§. 19. f.) den Fähigkeiten und Bedürfnissen der Ungelehrten ganz angemessen ist [325]), und Ungelehrte (Joh. IX, 30. ff. [326]) die Beweiskraft der Wunder viel eher fühlen, als oft gelehrte Männer, die — (sei's nun wegen gewisser unerweislichen [327]) Lehrsäze einer dogmatischen Philosophie, oder aus einer gewissen Logolatrie [328]) — schon gegen die Wunder eingenommen sind, wenn sie die Geschichte, wovon die Rede ist, untersuchen wollen; so würde es für die Ungelehrten heut zu Tage weit weniger Schwierigkeit haben, die Auctorität Christi und seiner

Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein (wenn gleich nicht allenthalben öffentlich) — den Grundsaz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über alles, was Offenbarung heißt, angenommen: daß, da niemand einer Schrift, die ihrem praktischen Innhalte nach lauter göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten kann, sie könne (nemlich in Ansehung dessen, was darinn historisch ist), auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden, ingleichem die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht, und beharrlich gemacht werden kann — —, es das vernünftigste und billigste sei, das Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen, und seinen Werth nicht durch unnüze oder muthwillige Angriffe zu schwächen."

325) a. a. O. S. 263.

326) Diss. II. in libr. N. T. histor. aliquot locos p. 45. sq.

327) s. oben Anmerk. 292.

328) s. den Anhang (B) am Ende, und oben S. 105.

Gesandten anzuerkennen, wenn der Vorschlag, den Kant macht [329]), befolgt, d. h. wenn die Geschichte, (die wenigstens für den grossen Hauffen nüzlich und nothwendig ist [330]), und nicht einmal gründlich bestritten werden kann [331]), nicht mit so vielen seichten und schwachen Gründen — (deren Schwäche und Seichtigkeit aber dem Volk nicht sogleich in die Augen leuchtet) — bestritten, und mit so vielen frechen Reden und Schriften angegriffen würde. Uebrigens wird es Ungelehrten sowohl als Gelehrten aus der Zahl der sogenannten Layen, wenn sie anders der Religion von Herzen zugethan sind, und die grosse Wichtigkeit der Geschichte und Lehre Jesu für die Religion (§. 14.) erwägen wollen, auch nicht schwer werden, die Bücher des N. T. in einer Gemüthsfassung zu lesen, welche sie für die innere Spuren der Wahrheit, die den Erzählungen der Evangelisten eingedrükt sind [332]), empfänglich macht. Und wenn schon diese bemerkten Spuren der Wahrheit vielleicht nicht von allen sogleich hergezählt und genau auseinandergesezt werden können, es müßte denn ein Geübterer sie ihnen durch geschikte

329) s. oben Anmerk. 324.

330) s. Rel. innerh. der Gr. der. blossen Vern. S. 153. 236.

331) a. a. O. S. 188. f. 224.

332) Diese inneren Merkmale, die ohne alle Gelehrsamkeit aufgefaßt werden, und eine hinlängliche Ueberzeugung von der Wahrheit der Geschichte und göttlichen Sendung Jesu bewirken können, hat Toellner in der angeführten Schrift (Kap. 2. 3.) sehr deutlich entwikelt.

Fragen gleichsam abloken und herausentwikeln [333]); so wird doch die dadurch bewirkte Ueberzeugung auch bei solchen Personen den Nuzen haben, daß sie, ohne ihren Glauben an die Wahrheit der Geschichte, und die davon abhangende Göttlichkeit der Lehre Jesu gegen andere vertheidigen zu können, wenigstens für sich nicht nur offenbar ungegründete Lästerungen, oder muthwillige Angriffe und spöttische Einfälle verabscheuen, sondern auch in die angeblichen Beweise, welche sie etwa für das Gegentheil anführen hören, ein gerechtes [334]) Mißtrauen sezen. Und sie werden sich durch neue Zweifel, die ihnen etwa vorkommen, ihre Ueberzeugung um so weniger rauben lassen, je öfter sie schon die Erfahrung gemacht haben, daß ihnen ein, obgleich sehr scheinbarer, Zweifel von einem Geübteren, den sie um Rath fragten, ohne Mühe benommen wurde. Solche Geübtere wird aber das Volk um so leichter finden können, je mehr die gegenwärtigen und künftigen Religionslehrer ihre Pflicht [335]) zu erfüllen suchen. Traut sich aber jemand, ohne eben Theolog zu seyn, dennoch soviel

333) Vgl. die ähnlichen Bemerkungen Kants über die moralische Erkenntniß und den Vernunftglauben der Einfältigeren, a. a. O. S. 264. Grundl. zur Metaph. der Sitten. S. 20. f. Crit. der Urtheilskraft. S. 433. f. — Und wer wollte auch sogleich den Glauben derjenigen als blinden Glauben ansehen, die den moralischen Beweis nicht so einsehen und auseinandersezen können, wie ein critischer Philosoph?

334) s. oben S. 108.

335) s. oben Anmerk. 318.

theologische Gelehrsamkeit zu, als erfordert wird, um zur Lesung derjenigen Schriften, welche die Geschichte und Sache des Christenthums mit Gründen bestreiten, berechtigt zu seyn; so macht's ihm eben diese Gelehrsamkeit nicht nur möglich, sondern (wenn er sich nicht den Vorwurf der Partheilichkeit zuziehen will) sogar zur Pflicht, auch auf diejenige theologische Schriften einige Mühe zu verwenden, welche die Sache des Christenthums beweisen und vertheidigen, wenn sie gleich nicht in einem populären Vortrag, sondern mit einigem Aufwand von Gelehrsamkeit geschrieben sind.

Anhang.

Anhang.

(A) Zu §. 9. Seite 29.

Die Begriffe, welche uns die Bibel von der höheren Vollkommenheit macht, wozu die Kirche gelangen soll, sind von den Kantischen sehr verschieden. Allerdings wird die gegenwärtig aus weisen Absichten [336]) geduldete Vermischung der Bösen mit den Guten in jenem vollkommeneren Zustande nicht mehr Statt finden. Allein die Hoffnung würde wohl unerfüllt bleiben, wenn erst solche Zeitgenossen auf unserer Erde zusammentreffen müßten, die zu einer Verbindung unter blossen Tugendgesezen von selbst alle den guten Willen hätten [337]),

336) Kants Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 194. „Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zweke nicht zuträglich gewesen seyn würde, (indem die Vermischung beider untereinander gerade dazu nöthig war, theils um den erstern zum Wezstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch ihr Beispiel vom Bösen abzuziehen) u. s. w.“ Vgl. Doctr. christ. part. theoret. §. 105.

337) Vgl. Kant a. a. O. S. 122—124.

oder wenn es die Bemühungen der Rationalisten [338]) dahin bringen sollten, daß endlich alle Zeitgenossen, die auf Erden miteinander zu leben haben, dem Moralgeseze, das die Vernunft, oder Gott durch die Vernunft vorschreibt, freiwillig gehorchen [339]). Wer den Nachrichten, die uns in der Bibel von dem wirklichen Plan Gottes ertheilt werden [340]), glaubt, bedarf keiner solchen Vermuthungen. Nach jenen wird Gott die besseren Menschen von den Bösen, deren Zusammenstimmung zu einem gemeinschaftlichen moralischen Guten nicht vorausgesezt werden darf [341]), durch seine besondere Veranstaltung [342]) scheiden. Die von Gott in Eine Gesellschaft vereinigten guten Menschen werden nicht nur in gegenseitiger Liebe, (1 Cor. XIII, 8. [343]), sondern auch überhaupt in der Tugend [344]) um so glüklichere Fortschritte machen [345]),

338) a. a. O. S. 171. f. 188. ff.

339) a. a. O. S. 170. „Der erniedrigende Unterschied zwischen Layen und Clerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesez gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß u. s. w."

340) Vgl. a. a. O. S. 192—195.

341) a. a. O. S. 212.

342) Vgl. a. a. O. S. 128. 133.

343) Vgl. a. a. O. S. 158.

344) a. a. O. S. 170.

345) Vgl. das angef. Compendium der Dogmatik. §. 62.

da eine so wichtige Schwierigkeit [346]) — die Verbindung mit andersgesinnten Menschen — nun gehoben ist. In diesem ihrem männlichen Alter (Eph. IV, 13. 1 Cor. XIII, 11. [347]) wird nun freilich die triumphirende [348]) Kirche jene unvollkommenere Art der Erkenntniß nicht mehr nöthig haben, (v. 8—12.), wozu nicht nur der Glaube und die Hoffnung (v. 12. f. Vgl. 1 Petr. I, 9.) der Christen, welche sich an die, durch göttliche Gesandte bekanntgemachte, Offenbarung halten, sondern auch die Erkenntniß der Propheten selbst (1 Cor. XIII, 8. f.) gehört, weil ja doch die den Propheten widerfahrene, übernatürliche Offenbarung dem gegenwärtigen Zustande der Menschen angemessen seyn mußte. Die gegenwärtige unvollkommenere Art der Erkenntniß wird freilich aufhören. Aber sie hörte nicht auf, — wir hätten keine grössere Vollkommenheit (v. 10.) unserer Erkenntniß zu erwarten, wenn wir uns wieder mit blossem Glauben, und zwar mit einer so niedrigen [349]) Stuffe der Erkenntniß, wie der Vernunftglaube ist, begnügen müßten [350]). Die Schrift macht uns Hoffnung, (v. 12.) daß Gott unserer gegenwärtigen Armuth in jenem Leben durch neue Data zu

346) Vgl. Kant a. a. O. S. 120. f.
347) Vgl. a. a. O. S. 170.
348) Vgl. a. a. O. S. 158.
349) Vgl. a. a. O. S. 216. Crit. der Urtheilskraft. S. 457. f.
350) Vgl. Relig. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 158. und die oben in der Anmerk. 83. angef. Stellen.

Hülfe kommen, oder sich uns näher und herrlicher offenbaren werde, als er sich bisher durch die gegenwärtig sichtbare Natur, und durch seine ausserordentliche Gesandte geoffenbart hat. Daß übrigens jene vollkommenere Art der Erkenntniß, welche Paulus als zukünftig betrachtet, (v. 10. 12.) erst in einem andern Leben zu erwarten sei, beweißt theils der 12te Vers, (welcher eine der Unvollkommenheit des gegenwärtigen Lebens nicht angemessene Erkenntniß beschreibt [351]), theils die ähnliche Stelle 2 Cor. V, 6—8. so deutlich, daß selbst Teller [352]) sich nicht getraut, das Gegentheil zu behaupten.

(B) Zu §. 13. Seite 64.

Die Anbetung Gottes, und das Gebet ist eine Art von Nachdenken über die Religionswahrheiten, das aber zugleich mit wirklicher Uebung des Glaubens an Gott verbunden ist. Da die Natur dieser Handlungen es mit sich bringt, daß wir uns dabei an Gott selbst wenden [353]); so handeln wir, wenn wir Gott ernstlich anrufen, in der Voraussezung, „daß ein Gott sei," und beweisen also durch unser Handlen Glauben an ihn [354]). Denn was könnte ungereimter seyn, als einen Gott anreden,

351) Vgl. Diss. de beata vita post mortem p. 28.

352) Religion der Vollkommnern S. 20.

353) s. Michaelis Dogmatik. Ausg. 2. S. 663—666.

354) Vgl. Fichte a. a. O. S. 243.

der nicht existirte. Ich gebe daher gerne zu, daß diejenige, die sich mit jenem „Minimum der Erkenntniß: „es sei möglich, daß ein Gott sei," begnügen, (s. oben „Anmerk. 183.) in Verwirrung und Verlegenheit, gleich „als über einen Zustand, dessen sie sich zu schämen ha„ben, gerathen werden" [355]), wenn sie beim Gebet von

355) s. Kants Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 284. f. „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn — — ist der Geist des Gebets. — In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesem aber (dem buchstäblichen Gebet) auf Gott zu wirken. Im erstern Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit statt finden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Daseyn Gottes als völlig gewiß betheuren zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem leztern (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, als im ersteren (dem blossen Geiste desselben). — Die Wahrheit der lezteren Anmerkung wird ein jeder bestätigt finden, wenn er sich einen — Menschen denkt, den ein anderer — im Beten — überraschte. Man wird — von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine

einem andern überrascht werden, und es ihnen einfällt, es sei auch möglich, daß kein Gott sei. Da man aber nach Kants eigenen Aeusserungen [356]) das Daseyn Gottes und die Gegenwart dieses Herzenskündigers zuversichtlich glauben kann; so muß es möglich seyn, aus dieser Voraussezung mit solcher Zuversicht zu handeln [357]), daß man, wenn die Sache nur [358]) durch irgend eine Erfahrung auszumachen wäre, auf die Wahrheit, daß ein Gott sei, alles das Seinige wetten würde. Wenigstens ist nicht abzusehen, warum man sich dieses zuversichtlichen Fürwahrhaltens eher [359]) zu schämen hätte, als wenn man das Seinige mit Kant darauf wetten könnte, daß es Bewohner der Planeten gebe [360]), oder wie man sich jener Ueberzeugung alsdann schämen sollte, wenn es sich durch eine andere, viel schiklichere Handlung ausdrükt und bewährt [361]) — durch die Handlung der Anbetung oder Anrufung Gottes. In Verlegenheit könnte man deswegen doch ge-

Anwandlung von Wahnsinn habe; und eben so beurtheilt man ihn, (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher jemand ausser sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist."

356) a. a. O. S. 274. 277. Vgl. oben Anmerk. 84.

357) Vgl. Crit. der reinen Vern. S. 852. f. Fichte a. a. O. S. 244. f.

358) Vgl. Kant a. a. O. S. 853.

359) Vgl. oben Anmerk. 355.

360) Crit. der reinen Vern. S. 853.

361) Vgl. Fichte S. 243.

rathen, wenn man betend überrascht wird, eben weil man überrascht wird, und dem frommen Menschen, der im Verborgenen zu beten vorhatte, (Matth. VI, 6. [362]), die plözliche Dazwischenkunft eines andern etwas unerwartetes seyn muß. Das bisherige findet sowohl bei der Anbetung, als dem eigentlich sogenannten Gebet Statt. Hingegen ist das leztere, oder die Richtung unserer Wünsche an Gott, noch mit einer besonderen Uebung des Glaubens an Gott verbunden, sofern wir nemlich dabei nicht nur überhaupt, sondern in bestimmter Beziehung auf unsere besondere Angelegenheiten das Zutrauen haben, daß alles von Gott abhange [363]), und sofern wir ihm den Ausgang unserer Angelegenheit aus dem Grunde getrost überlassen, weil wir seiner unendlichen Weisheit und Güte das Beste zutrauen [364]). — Was Kant (a. a. O. S. 287. f.) noch von dem sogenannten Wunderglauben sagt, kann ich hier übergehen, da ich mich an einem andern Ort bereits darüber erklärt habe [365]). Hingegen sei es mir erlaubt, noch einige Bemerkungen über den Gebrauch des heiligen Abendmahls beizufügen. Die

362) Vgl. Seilers gemeinnützige Betracht. J. 1793. S. 373.

363) s. das Compend. der Dogm. §. 38. und oben Anm. 10.

364) s. das angef. Comp. S. 135. Vgl. Kants Rel. innerh. der Gr. der blossen Vern. S. 286. f.

365) s. das angef. Comp. S. 135. f. und Tübingische gelehrte Anzeigen. 1793. S. 372. ff.

rechte Feier desselben ist ebenfalls ein Actus des Nachdenkens über eine göttliche, der Vernunft nicht widersprechende (§. 4.), Wohlthat, und ist ebenfalls mit einer wirklichen Uebung des Glaubens an diese Wohlthat verbunden. Denn da der Zwek des h. Abendmahls ist, das Andenken an die Wohlthat, welche wir dem Tode Christi zu verdanken haben, zu erneuren [366]; so muß diese Wohlthat selbst, wenn wir das h. Abendmahl zwekmässig geniessen wollen, unserem Gemüth mit dankbarer Erinnerung daran gegenwärtig seyn. Glaubten wir nicht zuversichtlich, daß wir Christo diese Wohlthat wirklich zu verdanken haben; so könnten wir auch diesen Glauben durch den Genuß des h. Abendmahls vernünftigerweise nicht bekennen [367]. Insoweit hat also ein mit wahrer Andacht verbundener Genuß des h. Abendmahls einen ascetischen Nuzen, wenn wir auch auf die damit verbundene göttliche Gnadenwirkungen [368]) keine Rüksicht nehmen wollen [369]), die zwar die Vernunft für sich allein nicht assertorisch behaupten kann, (s. oben

366) s. das angef. Comp. §. 112. f.

367) a. a. O. §. 113. d).

368) a. a. O. §. 114. m).

369) Vgl. Kant a. a. O. S. 293. „Daß Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit (der Communion) besondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und daß sie, die doch blos eine kirchliche Handlung ist, doch noch dazu ein Gnadenmittel sei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, ist ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiste derselben gerade entgegen wirken kann."

§. 6.), aber eben so wenig läugnen darf, (vgl. oben Anmerk. 11.); es müßte dann seyn, daß gegen die exegetischen Beweise, auf welchen die Behauptung derselben beruht, etwas eingewendet werden könnte. Uebrigens bemerkt Kant selbst [370]), wie groß der Einfluß sei, den die Sakramente zur Beförderung und Erhaltung [371]) jener grossen [372]) Anstalt einer kirchlichen Gesellschaft haben. Die neuen Gebote Christi [373]) (— das Gebot der Taufe und der Feier des Abendmahls —), sind also, (wenn sie gleich die Vernunft sich nicht selbst auferlegt hat), doch keinesweges ein schweres Joch, davon sich kein Nuzen absehen liesse [374]). Uebrigens sehe ich überhaupt nicht ein, wie die Vernunft, die doch das Moralgesez selbst, welches sie sich auferlegt, als Gottes Gesez annimmt [375]), andere Gebote dessel-

370) a. a. O. S. 292. f.

371) Vgl. das angef. Compend. §. 108.

372) Kant a. a. O. S. 220. ff. Vgl. oben S. 113. ff.

373) s. das angef. Compend. S. 344.

374) Vgl. Kant a. a. O. S. 260. „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht, wo die Pflicht, die jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt, betrachtet werden kann; das er daher sofern freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Geseze, als göttliche Gebote; — — dahingegen — despotischgebietende, obzwar zu unserm Besten (doch nicht durch unsre Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nuzen sehen können, gleichsam Vexationen sind, denen man sich nur gezwungen unterwirft."

375) a. a. O. S. 170. 228. Vgl. oben Anmerk. 177.

ben Gesezgebers, (wofern sie nur versichert ist, daß es göttliche Gebote seien), für ein schwereres Joch halten 376) — oder wie sie sich's, jener höchsten Verehrung, (welche Gott zu verweigern Unsinn ist 377), unbeschadet, erlauben könne, gewisse, wenn gleich nicht allen Menschen 378), doch ihr wenigstens geoffenbarte (vgl. oben §. 8.) Gebote Gottes (sobald sie nur versichert ist, daß es göttliche Gebote seien), sich selbst nicht auferlegen zu wollen, und die Auctorität göttlicher Befehle oder göttlicher Belehrungen nicht zu achten. Am Ende kommt diese Denkungsart auf eine Logolatrie 379) hinaus, oder auf diejenige Gattung der Abgöttern, da die menschliche Vernunft (λογος 380) als die höchste Vernunft, oder 381) als ein Idol verehrt wird.

376) a. a. O. S. 259. f. Vgl. Crit. der prakt. Vern. S. 151.

377) s. Fichte S. 66. und Kant Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 217.

378) Vgl. a. a. O. S. 259.

379) Vgl. oben Anmerk. 83. — Uebrigens wird es erlaubt seyn, den Ausdruk Logolatrie zu gebrauchen, der die Analogie des Worts Misologie für sich hat, dessen sich Kant (Grundleg. zur Metaph. der Sitten. S. 6.) bedient.

380) Vgl. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 67.

381) a. a. O. S. 270.

Bemerkungen

über den

aus Principien der praktischen Vernunft

hergeleiteten

Ueberzeugungsgrund

von der

Möglichkeit und Wirklichkeit

einer

Offenbarung,

in Beziehung auf

Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung.

I.

Vorläufige Bestimmung des Begriffs von Offenbarung.

Bei einer Untersuchung über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung ist es vor allem andern nöthig, den Begriff von Offenbarung, oder geoffenbarten Religion — und (da dieser Begriff als Species unter dem der Religion überhaupt, als seinem Geschlechtsbegriffe, enthalten ist [1]) den Begriff von Religion überhaupt, aus Begriffen der praktischen Vernunft abzuleiten, und genau festzusezen.

Das Sittengesez bestimmt uns à priori, als nothwendigen Endzwek [2]), als nothwendiges Objekt unsers

1) s. Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung. Ausg. 2. §. 4. S. 80. 230.

2) Kants Rel. innerh. der Gränzen der blossen Vernunft. Vorrede XI. f. Crit. der Urtheilskraft (Auflage 2.) S. 423. 429.

durch dasselbe bestimmbaren Willens, die Bewirkung des höchsten Guts [3]), d. i. der Sittlichkeit, in Verbindung mit der ihr genau proportionirten Glükseligkeit [4]). Um dieses höchste Gut, welches als Objekt unsers Willens mit der moralischen Gesezgebung der Vernunft nothwendig verbunden ist, als möglich (was es vermöge des Moralgesezes doch seyn muß) denken zu können, müssen wir das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der ganzen Natur, welche den Grund der genauen Uebereinstimmung der Glükseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliren [5]). Diese oberste Ursache müssen wir uns als eine Intelligenz denken — als ein Wesen, das Weltschöpfer und Weltregent nach moralischen Gesezen [6]) — Austheiler der Glükseligkeit in der genauesten Proportion mit dem Grade der Sittlichkeit eines jeden vernünftigen endlichen Wesens, oder höchster Exekutor des Moralgesezes [7]), (Beförderer des höchsten Guts) — eben deswegen also vollkommenster Beobachter des Moralgesezes, die vollkommenste Heiligkeit selbst [8]) — überhaupt von der höchsten Vollkommenheit, allwissend, allmächtig, ewig, alleinselig u. s. w. [9]) — kurz, das Ideal aller

3) Crit. der prakt. Vern. (Ausg. 1.) S. 219. 207. 242.
4) Kant a. a. O. S. 198. ff.
5) Kant a. a. O. S. 224. f.
6) a. a. O. S. 225. f. Fichte a. a. O. S. 45. 59.
7) Fichte a. a. O. S. 45.
8) Fichte a. a. O. S. 45.
9) Kants Crit. der prakt. Vern. S. 252.

Vollkommenheit ist [10]). Endlich führen uns eben diese Principien der praktischen Vernunft, vermittelst des oben angegebenen Begriffs vom höchsten Gut, als dem Objekt und Endzwek der reinen praktischen Vernunft, und der eben bemerkten Bestimmungen des Begriffs von Gott, auch noch auf den Begriff von ihm, daß er moralischer Gesezgeber, oder daß das Gesez der Vernunft sein Gesez sei; theils, weil das Moralgesez, nach welchem uns Gott richtet, und uns unsern Antheil an der Glükseligkeit zumißt, kein anderes, als ein auch ihm durch seine Vernunft gegebenes Gesez seyn kann, folglich der durch das Moralgesez bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch die Vernunft gegebenen Geseze seyn muß [11]); theils, weil wir die Ankündigung des Moralgesezes in uns durch das Selbstbewußtseyn, von welcher Einrichtung Gott, als Schöpfer unserer Natur, der Urheber ist, zu betrachten haben als seine Ankündigung, und den Endzwek, den uns das Moralgesez aufstellt, als seinen Endzwek, den er bei unserer Hervorbringung hatte [12]).

Dieß sind die Wahrheiten, auf welche uns die Moral unausbleiblich führt, oder welche (um mit Kant [13]) zu reden) aus der Moral hervorgehen.

10) Fichte S. 45. 72.

11) Fichte a. a. O. S. 59. Kants Crit. der prakt. Vern. S. 233.

12) Fichte a. a. O. S. 74—77.

13) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. Vorr. S. VIII. IX.

Sie gründen sich auf ein Bedürfniß der praktischen Vernunft [14]), welches erfordert, daß unsere praktische Willensbestimmung mit unsern theoretischen Ueberzeugungen nicht im Widerspruch stehe. Es ist durchs Moralgesez unnachläßlich aufgegebene Pflicht, das höchste Gut nach unserm größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich seyn; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusezen, was zu dessen objektiver Möglichkeit nothwendig ist [15]). Die Beabsichtigung des durch das Moralgesez aufgegebenen Endzweks in der Welt — einer mit der Befolgung moralischer Geseze harmonisch zusammentreffenden Glükseligkeit vernünftiger Wesen, (oder des höchsten Guts) — müßte aufgegeben werden [16]), wenn wir nicht einen Gott, als den, der das höchste Gut (so weit es durch endliche vernünftige Wesen nicht realisirt werden kann) realisirt, also einen Urheber und Regenten der Welt nach moralischen Gesezen, (der eben deswegen auch das Ideal aller Vollkommenheit, und moralischer Gesezgeber ist) annehmen. Aber jenen Endzwek können wir um des Moralgesezes selbst willen nicht aufgeben, weil er durchs Moralgesez vorgeschrieben ist [17]); dem

14) Kants Crit. der prakt. Vern. S. 256. ff.
15) a. a. O. S. 259.
16) Kants Crit. der Urtheilskraft. S. 425. f.
17) a. a. O. S. 428. f. „Den Zwek, den der Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Geseze vor Augen hatte, und

dem Verlangen einer dem Grade unserer Moralität angemessenen Glükseligkeit können wir um des Moralgesezes selbst willen nicht entsagen, weil es durch das Moralgesez entstanden ist [18]). Wir müssen folglich jene Säze, durch ein Bedürfniß der reinen praktischen Vernunft gedrungen, postuliren; sie sind durch das Moralgesez selbst berechtigt, sind aus einer praktischen Willensbestimmung durchs Moralgesez entsprungen. Sie sind also ihrem Ursprunge nach praktische Säze.

Aber sie wirken nun auch ihrer Natur nach auf unsere Willensbestimmung zurük, sie sind auch ihrer Wirkung nach praktische Säze. Denn

die Idee von Gott, als Bestimmer der Natur nach moralischen Zweken, und Austheiler der Glükseligkeit

haben sollte, müßte er (wenn er keinen Gott glaubte) allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierinn dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesez ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzweks schwächen, (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er — in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzweks einen Begriff zu machen, — das Daseyn Gottes annehmen." Vgl. die oben in der 14 und 15ten Anmerk. angef. Stellen.

18) Fichte a. a. O. S. 52. f.

nach dem Maaße der Würdigkeit, (oder Beförderer des höchsten Guts) diese Idee, indem sie den Widerspruch zwischen unserer theoretischen und praktischen Vernunft aufhebt, macht eben damit allein eine fortgesezte Causalität des Moralgesezes in uns möglich [19].

Die aus der eben angegebenen abgeleitete zweite Idee von Gott, als einem Wesen von höchster Vollkommenheit überhaupt, oder dem Ideal aller Vollkommenheit wirkt praktisch, theils, indem die darinn enthaltene Idee von Gott als dem Ideal aller moralischen Vollkommenheit, oder der Heiligkeit in concreto, unserer Sinnlichkeit zugänglicher [20]) ist, als die abstrakte Idee von der Heiligkeit des Gesezes, folglich die Idee von der Heiligkeit des Gesezes selbst, welche der Befolgung desselben zum Grunde liegen muß, eben dadurch also auch mittelbar diese Befolgung des Gesezes selbst uns erleichtert wird, wenn wir uns dieses heilige Gesez in Gott, als der vollkommensten Intelligenz, hypostasirt [21]) vorstellen; theils indem die Vorstellung von Gott als dem vollkommensten (allmächtigen, allgütigen u. s. w.) Wesen überhaupt Vertrauen, Dankbarkeit u. s. w. wirkt, wodurch uns die Erfüllung unserer Pflichten in einzelnen Fällen wiederum erleichtert wird [22]).

19) Fichte S. 46—55. 72.
20) Vgl. Fichte S. 104.
21) Vgl. Schmids Versuch einer Moralphilosophie §. 613. S. 772. (Ausg. 2.)
22) Fichte a. a. O. S. 72. Vertrauen auf Gott z. B.

Die Idee von Gott als moralischen Gesezgeber wirkt auf unsere Willensbestimmung, theils insofern die Vorstellung unserer Pflichten, als Gebote der vollkommensten Vernunft in concreto, wiederum schon an sich unserer Sinnlichkeit zugänglicher [23]) ist, als die abstrakte Vorstellung von der inneren Heiligkeit des Rechts, folglich unsere Willensbestimmung durch jene erleichtert wird; theils insofern durch die Vorstellung, daß wir durch Verlezung unserer Pflicht zugleich einem Wesen, welches nicht zu verehren der höchste Unsinn ist, die gebührende Achtung versagen, ihm also dafür verantwortlich werden, dem Gewichte

als auf den allmächtigen, allgütigen, und zugleich moralischen Weltregierer beziebt sich nicht nur auf die in einer künftigen Welt herzustellende Congruenz zwischen unserer Sittlichkeit und Glükseligkeit, sondern auch auf unsere Schiksale in der gegenwärtigen Welt, die wir, wenn wir auf Gott vertrauen, als übereinstimmend mit dem höchsten Gute, und dem höchsten Zweke unsers Daseyns, folglich (sie mögen auch noch so unangenehm seyn) mit Zufriedenheit betrachten können, in der Ueberzeugung, daß, wenn wir nur unsre Pflicht möglichst erfüllen, unter einer göttlichen Regierung uns nichts in der Welt hindern könne, das höchste für uns mögliche Gut zu erreichen. (Vgl. Schmid a. a. O. §. 631. S. 789. ff.) Wie viel diese Ueberzeugung beitrage, in manchen Fällen die der Ausübung unserer Pflicht entgegenstehenden Hindernisse zu vermindern, und der Sinnlichkeit, wenn sie mit unserer Pflicht in Widerstreit kommt, das Gegengewicht zu halten, folglich die Erfüllung unserer Pflichten uns zu erleichtern — bedarf wohl keines weiteren Beweises.

23) Fichte a. a. O. S. 104. f.

des Vernunftgebots in einzelnen Fällen ein neues Moment hinzugefügt wird [24]).

Auf diese Art wirken nun jene aus einer praktischen Willensbestimmung durchs Moralgesez entstandene Wahrheiten (Vernunftpostulate) auf unsere praktische Willensbestimmung zurük. Es sind also praktische Wahrheiten [25]).

Der Innbegriff dieser praktischen Säze oder Wahrheiten heißt Religion in objektiver Bedeutung [26]).

Anerkennung dieser praktischen Wahrheiten, verbunden mit wirklichem praktischen Einfluß derselben auf unsere Willensbestimmung, heißt Religion in subjektiver Bedeutung [27]).

24) Fichte S. 64—67. 73.

25) Fichte S. 25. 71. f.

26) In diesem Sinne gebraucht Kant selbst das Wort Religion in der öfters angef. Religion innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 265. ff. Vorrede S. IV—X.

27) Versteht man unter Religion in objektiver Bedeutung den ganzen Innbegriff jener praktischen Säze, so folgt von selbst, daß Religion in subjektiver Bedeutung sich ebenfalls auf den ganzen Innbegriff derselben, also z. B. auf die Idee von Gott, als dem, der das höchste Gut realisirt, eben so gut, als auf die Idee von ihm, als moralischem Gesezgeber bezieht. In diesem weiteren Sinne spricht auch Fichte von subjektiver Religion. (S. 71—73.) Im engeren Sinne versteht er alsdann unter Religion blos „Anerkennung Gottes als moralischen Gesezgebers" (S. 62. 73.) eine Bedeutung, in welcher auch Kant dieses Wort öfters nimmt. (Crit. der prakt. Vern. S. 233. Crit. der Urtheilskraft S. 477. Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 215. f.) Der engere Begriff von Religion

Bei der gegenwärtigen Untersuchung ist von Religion in der ersteren Bedeutung die Rede. Der angegebene vollständige Begriff ist es, auf den wir durch Principien der praktischen Vernunft geleitet werden, und der offenbar auch dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß ist.

Religion ist das Genus, natürliche und geoffenbarte Religion seine Species. Dieß bedarf wohl keines Beweises. Es fragt sich: worinn besteht ihr specifischer Unterschied? In der Verschiedenheit ihrer Erkenntnißprincipien? oder ausserdem auch noch in der Verschiedenheit ihres Innhalts[28])? Ich will von dem

1) ersten Fall ausgehen. Religion ist (nach den vorhin entwikelten Begriffen) der Innbegriff der Wahrheiten von Gott, a) als dem, der das höchste Gut realisirt; b) als dem Ideal aller Vollkommenheit; c) als moralischem Gesezgeber; oder (wenn wir das gemeinschaftliche Merkmal dieser drei Ideen absondern, und in einen allgemeinen Begriff verbinden) der Innbegriff praktischer, d. h. auf unsere Willensbestimmung wirkender Wahrheiten von Gott.

Welches ist nun das Erkenntnißprincip dieser praktischen Wahrheiten? Oder aus

in objektiver Bedeutung, (den Fichte von S. 73. an bei der ganzen folgenden Untersuchung zum Grunde legt) wäre also: die Lehre von Gott als moralischem Gesezgeber.

28) Fichte S. 80.

welchem Princip erkennen wir Gott — als den, der das höchste Gut realisirt — als das Ideal aller Vollkommenheit — als moralischen Gesezgeber [29])?

Sehen wir zurük auf den Gang, den wir vorhin genommen haben, um zuerst auf diese Begriffe zu kommen, so war es unsere eigene vernünftige Natur, unsere praktische Vernunft, die uns für sich selbst, durch blosse Anwendung ihrer eigenen Principien auf jene Ideen leitete. Wir haben also in uns selbst, als moralische Wesen, in unserer vernünftigen Natur ein Erkenntnißprincip jener praktischen Wahrheiten von Gott, oder der Religion [30]).

Läßt sich aber nicht vielleicht auch noch ein anderes Princip ausser derselben [31]) als möglich denken? Läßt sich's nicht denken, daß diese Wahrheiten, welche die Religion ausmachen (— nicht von uns selbst durch die Wirksamkeit unserer eigenen Vernunft gefunden oder

29) Nach den Principien, von welchen diese Untersuchung ausgieng, gehören diese drei Ideen, also z. B. die Idee von Gott, als dem, der das höchste Gut realisirt, eben sowohl wie die Idee von Gott als moralischen Gesezgeber — zum Begriffe der Religion. Wenn also von einem Erkenntnißprincip der Religion die Frage ist, so wird (vermöge der hier zum Grunde liegenden Begriffe) nicht blos gefragt: aus welchem Princip Gott z. B. als moralischer Gesezgeber — sondern eben sowohl: aus welchem Princip er als Exekutor des Moralgesezes, (der das höchste Gut realisirt), und als das Ideal aller Vollkommenheit erkannt werde? (Vgl. Fichte S. 73.)

30) Vgl. Fichte S. 73—77.

31) a. a. O. S. 73. 78.

entdekt, sondern —) uns von aussen her gegeben, bekannt gemacht, und zwar von Gott selbst bekannt gemacht würden [32]? Dieß müßte (da es Bekanntmachung, folglich nicht eigene Entdekung seyn soll, auf die wir von selbst durch unsere Vernunftprincipien, oder durch Schlüsse aus der Betrachtung der Sinnenwelt geleitet würden [33]) durch ein besonderes Faktum, durch eine besondere Erscheinung, die durch übernatürliche Kausalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkt würde [34]), geschehen.

Dieß wären nun vorläufig zweierlei Erkenntnißprincipien der Religion, auf welche sich die Eintheilung in natürliche und geoffenbarte Religion gründen könnte. Demnach wäre (um das Bisherige zusammenzufassen)

Religion überhaupt der Innbegriff praktischer Wahrheiten von Gott.

Der Innbegriff solcher Wahrheiten, insofern sie sich auf das Erkenntnißprincip in uns gründen, d. h. von uns selbst durch eigene Vernunft entdekt werden, wäre natürliche Religion.

Der Innbegriff solcher Wahrheiten, insofern sie sich auf ein Erkenntnißprincip ausser uns gründen, d. h. von Gott selbst durch über-

32) a. a. O. S. 81—90. wo der Begriff einer Bekanntmachung sehr bestimmt entwikelt ist.

33) a. a. O. S. 88.

34) a. a. O. S. 77. f. 81. 105. f. 158. 163.

natürliche Causalität in der Sinnenwelt bekannt gemacht werden, wäre geoffenbarte Religion.

2) Sollte sich der specifische Unterschied der natürlichen und geoffenbarten Religion ausser der Verschiedenheit der Erkenntnißprincipien (die der Eintheilung auf alle Fälle zum Grunde liegt) auch noch auf Verschiedenheit ihres Innhalts beziehen; so versteht es sich beinahe von selbst, daß diese Verschiedenheit nicht Widerspruch seyn darf. Geoffenbarte Religion kann nichts, der natürlichen widersprechendes lehren — dieß bedarf wenigstens hier keines Beweises. Es liesse sich also etwa nur denken, daß geoffenbarte Religion in Ansehung ihres Innhalts insofern von der natürlichen verschieden wäre, daß sie mehrere praktische Wahrheiten von Gott lehrte, als die natürliche. Ich sage praktische Wahrheiten; denn der aus Begriffen der praktischen Vernunft deducirte Begriff der Religion überhaupt (und also auch der geoffenbarten besonders) schließt nur solche Lehren von Gott in sich, die praktisch sind, d. h. den höchsten Zwek der Moralität befördern. Wenn, und insofern Religion auf Moral gebaut, und der Begriff der erstern aus moralischen Begriffen, und aus einem vorausgesezten moralischen Bedürfniß deducirt wird; so gehört nur das zur (natürlichen oder geoffenbarten) Religion, was praktisch ist.

Hingegen dazu ist vor der Hand kein Grund, den Innhalt der geoffenbarten Religion blos auf

die oben angegebenen praktischen Wahrheiten der natürlichen Religion einzuschränken. Ich weiß nicht, was uns berechtigte, „schon à priori zu vermuthen" [35]), daß Gott selbst, durch eine übernatürliche Causalität in der Sinnenwelt, uns überall keine andere, als blos die durch Vernunft erkennbare, praktische (Religions-) Wahrheiten bekannt machen könne. Ich weiß nicht, was uns dazu berechtigte; denn ich sehe nicht ein, was uns berechtigte, schon à priori zu vermuthen, daß es im ganzen, für uns unübersehbaren Reiche der Wahrheiten überall keine praktische (zur Beförderung der Moralität wirkende) Wahrheiten (von Gott, seinen Vollkommenheiten, Absichten, seinem Verhältniß zu uns u. s. w.) geben könne, als diejenigen, die unsere Vernunft selbst aus moralischen Begriffen deduciren kann. Gesezt es gäbe solche, und Gott selbst machte sie uns bekannt, so würden sie wirklich zur geoffenbarten Religion gehören; denn der Begriff von Religion überhaupt schränkt sich nicht auf die bestimmte (oben angegebene) praktische Vernunftpostulate — sondern nur auf praktische Wahrheiten (von Gott ꝛc.) überhaupt ein. Gesezt, die sich selbst überlassene Vernunft würde künftig einmal, durch Anwendung ihrer eigenen Principien, auf ein neues, bisher noch nicht gefundenes, aber praktisches, um der Moralität willen anzunehmendes Vernunftpostulat geleitet; (— eine Voraussezung, die freilich nie

35) Vgl. Fichte S. 80. (am Ende.)

wirklich werden wird —) so würde diese Wahrheit zur Religion gerechnet werden müssen, nicht, weil sie durch blosse Vernunft gefunden — sondern, weil sie praktisch, weil sie ein Mittel zur Beförderung der Moralität wäre. Aus eben dem Grunde würde eine geoffenbarte Wahrheit dieser Art zur (geoffenbarten) Religion gerechnet werden müssen, wenn es überall solche Wahrheiten giebt, und sie uns geoffenbart werden können. Ob dieß lezte der Fall sei, ist eine andere Frage, von welcher weiter unten die Rede seyn wird. Hier wollte ich blos dieß bemerken, daß man nicht berechtigt sei, „schon à priori zu vermuthen," eine geoffenbarte Religion könne uns nicht mehreres sagen, als die natürliche; daß man vielmehr vor der Hand, ehe eine weitere Untersuchung angestellt ist, die Frage unentschieden lassen müsse, und die Unmöglichkeit davon, die wenigstens vor der Hand nicht sogleich einleuchtend ist, assertorisch zu behaupten nicht befugt sei.

Es bleibt also vor der Hand bei dem oben festgesezten Begriff von geoffenbarter Religion, der sich auf das eigenthümliche Erkenntnißprincip derselben bezieht, in Ansehung des Innhalts aber, Ankündigung Gottes als dessen, der das höchste Gut realisirt — als dessen, der das Ideal aller Vollkommenheit — und moralischer Gesezgeber ist — folglich den ganzen [36])

36) Es ist wohl kaum nöthig, zu erinnern, daß damit nicht gesagt seyn solle, eine jede geoffenbarte Religion müsse nothwendig alle diese Ideen zugleich bekanntmachen;

Innbegriff der Wahrheiten der natürlichen Religion in sich schließt, ohne jedoch zu bestimmen, ob dieß nothwendig der ganze und einzigmögliche Innhalt der geoffenbarten Religion seyn müsse, oder diese etwa auch noch mehr enthalten könnte, als jene.

Es sei mir nun erlaubt, diesen Begriff von geoffenbarter Religion, auf welchen die vorausgesezten Prämissen (meines Erachtens) nothwendig führen, mit demjenigen zu vergleichen, welchen Herr Fichte aufstellt: der Unterschied des leztern von dem erstern besteht darinn, daß nach Hrn. Fichte [37]) das wesentliche einer Offenbarung blos „Ankündigung Gottes als moralischen Gesezgebers durch eine übernatürliche „Wirkung in der Sinnenwelt" ist, nach dem von mir aufgestellten Begriff hingegen Ankündigung Gottes als Exekutors des Moralgesezes, (oder dessen, der das höchste Gut in der Welt realisirt) und als des Ideals aller Vollkommenheit eben so wesentlich zum Begriffe einer Offenbarung gehört. Welcher von beiden Begriffen der richtige sei, muß sich bald zeigen, wenn wir mit Einem Blik den Gang übersehen, den wir nehmen müssen, um auf den einen oder andern dieser Begriffe zu kommen.

sondern nur, die eine so gut wie die andere gehöre zum Begriffe einer Offenbarung, es sei in den hier zum Grunde liegenden Prämissen kein Grund vorhanden, diesen Begriff nur auf Bekanntmachung einer dieser Ideen (z. B. Gottes, als moralischen Gesezgebers) einzuschränken.

37) a. a. O. S. 77. f. 105. f. 158. 163. 164. f.

Hr. Fichte geht (wie sich jeder Leser durch eine auch nur flüchtige Vergleichung überzeugen kann) ganz von eben denselben Principien aus, von welchen ich oben ausgegangen bin; oder vielmehr, ich habe nach ihm bei meiner Untersuchung eben die Principien zum Grunde gelegt, die er bei der seinigen voraussezt, und im 3ten §. seiner vortreflichen Schrift so meisterhaft entwikelt hat. Diese Principien der praktischen Vernunft leiteten ihn und mich auf denselben Begriff von Religion überhaupt, vermöge dessen nicht nur die Lehre von Gott, als moralischem Gesezgeber, sondern auch die Wahrheit, daß Gott als Exekutor des Moralgesezes das höchste Gut realisire, und als solcher das Ideal aller Vollkommenheit sei — zum Begriff der (objektiven) Religion gehört; ein Begriff, den auch Hr. Fichte (S. 71—73.), als das Resultat der vorhergegangenen Untersuchungen, ausdrüklich und vollständig zusammenfaßt, indem er die Anerkennung dieses vollständigen praktischen Begriffs von Gott (nicht nur der Idee von Gott als moralischem Gesezgeber) zur subjektiven Religion rechnet. Soweit wären wir beide auf einem Wege; aber nun trennen wir uns. Herr Fichte unterscheidet nun auf einmal (S. 73.) zwischen Religion im weiteren und engeren Sinne, versteht unter der leztern (objektiv betrachtet) blos die Lehre von Gott als moralischem Gesezgeber, nimmt auf die andern Wahrheiten, (die doch nach seiner eigenen vorhergegangenen Deduction eben sowohl zum Begriffe der Religion

gehören) bei der nun sogleich folgenden Bestimmung des Unterschieds zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion (als Species von Religion überhaupt) keine Rüksicht mehr, fragt blos nach einem Princip, aus welchem Gott als moralischer Gesezgeber erkannt werde, (S. 73. ff.) ohne nach einem Erkenntnißprincip der übrigen, zum Begriff der Religion eben sowohl gehörigen Ideen zu fragen, nach welchem doch, vermöge der vorausgesezten Prämissen eben sowohl gefragt werden mußte, und bahnt sich auf diese Art unvermerkt den Weg, den Begriff von Offenbarung so zu bestimmen, daß das wesentliche desselben blos auf „Ankündigung Gottes als moralischen Gesezgebers „durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt" eingeschränkt wird; wodurch dann die ganze folgende Untersuchung in denjenigen Gesichtspunkt gestellt wird, der bis zum Ende dieser sonst so scharfsinnigen Abhandlung herrscht. Ich kann nach wiederholter, gewiß unpartheiischer Prüfung unmöglich anders urtheilen, als daß dieß der Weg sei, den Hr. Fichte nimmt, um auf seinen Offenbarungsbegriff zu kommen, ein Weg, der nach allem bisher gesagten unmöglich der richtige seyn kann, weil dabei ein aus richtigen Prämissen richtig deducirter Begriff auf einmal verlassen, und ohne weitere Befugniß ein anderer (der Begriff von Religion im engeren Sinne) substituirt wird, der weniger enthält, als er nach den Prämissen, woraus er deducirt ist, enthalten sollte. Ist, vermöge der vorausgeschikten

Principien, Religion das, was sie nach dem Anfang des 4ten §. (S. 71—73.) ist, also der Innbegriff der mehrmals genannten praktischen Lehren von Gott überhaupt, und entsteht nun die Frage: welches die Erkenntnißprincipien der Religion seien? (— eine Frage, von deren Beantwortung nach S. 80. die Bestimmung des Unterschieds zwischen geoffenbarter und Naturreligion abhängt —); so muß doch wohl (wenn man nicht willkührlich verfahren will) nach einem Erkenntnißprincip der Religion in dem Sinne, der sich aus den zum Grunde liegenden Prämissen ergab — folglich nach einem Princip gefragt werden, aus welchem jene praktische Lehren überhaupt — nicht nur Eine derselben — erkannt werden. Wenn dieß nicht geläugnet werden kann — (und ich sehe nicht ein, wie es geläugnet werden könnte —); so folgt von selbst, daß der von Herrn Fichte aufgestellte Begriff von Offenbarung unrichtig ist, weil er weniger enthält, als er nach den Prämissen, aus welchen er abgeleitet ist, enthalten sollte; und daß der Begriff unter Voraussezung eben dieser Prämissen so bestimmt werden muß, wie ich ihn oben bestimmt habe. Daß es nicht leere Subtilität sei, sondern bei den folgenden Fragen über Möglichkeit, Wirklichkeit und Innhalt einer Offenbarung von der vorläufigen Bestimmung des Begriffs derselben nicht wenig abhänge, wird aus der Fortsezung dieser Abhandlung von selbst erhellen.

Hier bemerke ich nur noch, daß der weitere Begriff

von Offenbarung, so wie ich ihn oben bestimmt habe, dem Sprachgebrauch — auf welchen es nach Fichte selbst bei dieser Untersuchung vor der Hand ankommt [38]) — eben so gemäß, oder vielmehr gemässer sei, als der von dem Herrn Verfasser aufgestellte eingeschränktere Begriff. Denn es ist doch wohl unläugbar, daß nach allgemeinem Sprachgebrauch eine (übernatürliche) Ankündigung Gottes, wodurch er uns von seinen Vollkommenheiten, oder von seinen Anstalten zur Wirklichmachung des höchsten Guts belehrt, eben so wesentlich im Begriffe einer Offenbarung enthalten ist, als eine Ankündigung desselben als moralischen Gesezgebers.

II.

Ueber die Möglichkeit einer Offenbarung nach Principien der praktischen Vernunft.

Nach der vorläufigen Bestimmung des Begriffs einer Offenbarung entsteht die Frage: ist eine solche Offenbarung möglich? Läßt sich der Begriff derselben aus Principien der reinen praktischen Vernunft deduciren? und wie läßt er sich daraus deduciren?

Herr Fichte hat die Möglichkeit einer Offenbarung nach demjenigen Begriff, welchen er zum Grunde legt, aus Principien der praktischen Vernunft (§. 7. ff.) sehr scharfsinnig, und für mich wenigstens — was die Hauptsache betrifft — befriedigend dargethan. Ich

38) A. a. O. S. 229. f. 81. 86. f.

seze Leser voraus, welche mit dem ganzen Gang seiner Untersuchung und Deduktion bekannt sind, und berufe mich also hier ein für allemal auf diesen Theil seiner Abhandlung, auf den sich meine folgenden Bemerkungen beziehen werden.

Der allgemeine Grundsaz, auf welchem diese Deduktion beruht, ist dieser: eine Offenbarung ist möglich, unter der Voraussezung eines empirischen moralischen Bedürfnisses derselben. Ich werde nun folgende zwei Fragen zu beantworten suchen.

Erstens: ist eine Offenbarung in dem von Fichte angenommenen Sinne, blos unter Voraussezung desjenigen moralischen Bedürfnisses, d. h. desjenigen tiefen moralischen Verfalls vernünftiger Wesen, welchen Fichte annimmt, möglich?

Zweitens: ist eine Offenbarung in einem andern — in dem oben (Abschn. I.) festgesezten — Sinne, unter Voraussezung eines moralischen Bedürfnisses derselben, möglich? oder mit andern Worten: kann es ein empirisches moralisches Bedürfniß geben, dessen Voraussezung uns berechtigte, Offenbarung in dem leztern Sinne als möglich anzunehmen?

1) Die erste Frage wäre also: ist eine Ankündigung Gottes, als moralischen Gesezgebers, durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt nur unter der Voraussezung des tiefsten sittlichen Verfalls vernünftiger Wesen — nur unter der

Voraussezung möglich, daß die ganze Menschheit, oder wenigstens ganze Völker- und Länderstriche in denjenigen tiefen moralischen Verfall gerathen seien, wobei Sinnlichkeit allgemein und durchaus herrschend, alles Moralgefühl und alle darauf gebaute Religion ganz und allgemein unterdrükt, nicht einmal der Wille, ein Moralgesez anzuerkennen, und ihm zu gehorchen, vorhanden, und Offenbarung schlechterdings das einzig mögliche Mittel wäre, das moralische Gefühl wieder zu begründen, und Religion an diese Menschen zu bringen [39])? Daß in diesem Fall ein Bedürfniß einer Offenbarung — und zwar das höchste Bedürfniß derselben vorhanden, folglich eine Offenbarung möglich sei, gebe ich vollkommen zu. Aber ich kann mich nicht davon überzeugen, daß sie nur in diesem Fall — nur unter Voraussezung dieses höchsten, dringendsten Bedürfnisses, und nicht auch in dem Falle möglich seyn solle, wenn das Bedürfniß noch nicht auf den höchsten möglichen Grad gestiegen, d. h. Moralität noch nicht völlig und allgemein unterdrükt, sondern nur mehr oder weniger in Abnahme, — noch nicht wirklich im tiefsten Verfall, sondern nur mehr oder weniger weit davon entfernt — wenn das Volk, von dem die Rede ist, nicht auf der niedrigsten, aber doch auf einer niedrigeren Stuffe der Sittlichkeit befindlich — folglich einer Offenbarung zwar nicht zur ersten Begründung und Wiederherstellung, aber doch zur Beförderung und Vervoll-

39) Fichte a. a. O. S. 119. ff.

kommnung seiner Moralität, in mehr oder weniger hohem Grade bedürftig — eine Offenbarung also zwar nicht schlechterdings das einzigmögliche, aber doch das wirksamste Mittel zur Begründung und Beförderung der Moralität, oder wenigstens das einzigmögliche Mittel ist, einem erst künftigen gänzlichen Verfall der Sittlichkeit zuvorzukommen. Ich sehe nicht ein, warum es der Gottheit, (welcher doch „nichts unanständig ist, als was gegen das Moralgesez „ist" 40), unanständig, d. h. moralisch unmöglich seyn sollte, Moralität durch ein übernatürliches Mittel auch dann zu befördern, wenn sie ohne dieses Mittel zwar nicht absolut — und allgemein — und auf immer unmöglich gemacht, aber doch nicht so vollständig, leicht, schnell, allgemein und wirksam befördert werden würde. Der Fall läßt sich sehr leicht denken, daß ein Volk zwar noch nicht auf der niedrigsten Stuffe der Sittlichkeit steht, noch nicht in einen gänzlichen Verfall derselben gerathen, aber doch in einem moralischen Rükgang begriffen ist, der, wenn es sich selbst überlassen bleibt, und nicht ein ausserordentliches Mittel seinem Gang schnell eine andere Richtung giebt, nach und nach, früher oder später, sich unvermeidlich in einen gänzlichen Verfall der Moralität endigen würde. Warum soll nun die Gottheit das moralische Bedürfniß eines übernatürlichen Beförderungsmittels der Moralität (einer Offenbarung) erst auf den höchsten möglichen Grad stei-

40) a. a. O. S. 129. f.

gen, warum die Menschheit, oder ein Volk erst in den möglich = tiefsten moralischen Verfall gerathen lassen, ehe sie dem Bedürfnisse abhilft? Warum sollte sie nicht dem tiefsten Verfall, der zwar jezt noch nicht da ist, aber (vermöge der Voraussezung) in der Folge unvermeidlich eintreten würde, wenn alles dem natürlichen Gang überlassen bliebe, zuvorkommen, und ihn durch ein übernatürliches Mittel zum voraus verhindern? Vorausgesezt, daß es in der Folge doch zu diesem tiefsten Verfalle kommen, und dann das höchste Bedürfniß einer Offenbarung eintreten würde, so wäre ja zu erwarten, daß Gott sich alsdann doch, nur etwas später, des Mittels einer Offenbarung bedienen würde [41]. Es scheint, es wäre ihm — wo nicht anständiger — doch eben so anständig, sich dieses Mittels früher zu bedienen, weil auf diese Art nicht nur dem tiefsten Verfall der Sittlichkeit zum voraus eben so gut, wie wenn die Offenbarung erst später käme, abgeholfen, sondern Moralität auch jezt schon, bis auf den Zeitpunkt hin, wo es (nach obiger Voraussezung) wirklich zu jener totalen sittlichen Zerrüttung kommen würde, vollständiger befördert, mithin der höchste, und der Gottheit würdigste Zwek im ganzen noch vollkommener erreicht würde. Ich sehe nicht ein, wie dieß nach Hrn. Fichte's eigenen Grundsäzen geläugnet werden könne; denn nach diesen „ist Gott durch das Moralgesez bestimmt, (nicht nur „eine soviel möglich kleine Summe von Moralität, son-

41) a. a. O. S. 106.

„dern) die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern“ [42]. Daß aber die Vorstellung einer Offenbarung, oder Ankündigung Gottes als moralischen Gesezgebers durch ein übernatürliches Faktum in der Sinnenwelt, nicht nur für Wesen, die auf der niedrigsten Stuffe der Moralität stehen, sondern auch für andere mehr oder weniger sinnliche Menschen ein Mittel sei, die Willensbestimmung zu erleichtern, oder im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht der leztern die Oberhand über die erstere zu verschaffen, folglich Offenbarung auch für diese leztere ein — wenn auch nicht absolut — nothwendiges, doch — sehr wirksames und zwekmässiges Beförderungsmittel der Moralität sei, — dieß bedarf wohl keines weiteren Beweises [43].

Doch es folgt aus Hrn. Fichte's Grundsäzen selbst unmittelbar, daß, wenn auch keine Subjekte der von ihm benannten dritten Classe, die auf der lezten Stuffe der Moralität stehen, sondern nur solche, die auf der zweiten Stuffe stehen, vorhanden wären, doch ein empirisches Bedürfniß sich finde, welchem nur durch die bestimmte Vorstellung einer durch eine Wirkung in der Sinnenwelt geschehenen Ankündigung Gottes als moralischen Gesezgebers, d. h. einer Offenbarung abgeholfen werden kann, daß also schon die Voraussezung blos solcher Subjekte, die zwar den ernstlichen Willen, im

42) a. a. O. S. 106.
43) Vgl. Fichte S. 215. 141. ff.

ganzen dem Moralgesez zu gehorchen, aber nur keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen haben, die Möglichkeit einer Offenbarung deswegen begründe, weil Offenbarung für diese Subjekte nicht nur ein sehr wirksames, sondern sogar unentbehrliches Hülfsmittel der Moralität ist. Dieß scheint mir nothwendig aus demjenigen zu folgen, was der Herr Verfasser über die sogenannte formale Funktion der Offenbarung sagt. (§.8.) Nach seiner Erörterung wird nemlich durch die materiale Funktion der Offenbarung in den vorausgesezten Subjekten der dritten Classe erst das bisher völlig unterdrükte Moralgefühl wieder entwikelt, die Willensbestimmung durchs Moralgesez, und eben dadurch die Beurtheilung der angekündigten Offenbarung nach Moralprincipien ihnen erst möglich gemacht [44]. Dadurch werden sie nun zu Wesen der zweiten Classe erhoben [45], bei welchen jezt der ernste Wille, dem Moralgesez zu gehorchen, im Allgemeinen vorhanden, aber keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen da ist, weil die sinnliche Neigung mächtig gegen das Pflichtgefühl kämpft, und eben so oft siegt, als besiegt wird. Es kommt also nun darauf an, daß in diesen zur zweiten Stuffe der Moralität jezt erhobenen Wesen die Freiheit wieder hergestellt werde; und (nach Hrn. Fichte's Erörterung) kann dieß nur durch die bestimmte Vorstellung einer Offenbarung

44) a. a. O. S. 134—139.

45) a. a. O. S. 143. Vgl. S. 142. 116.

geschehen [46]). Das Moralgefühl ist zwar in diesen Subjekten wieder völlig entwikelt, sie sind zur Empfänglichkeit für Moralität bereits wieder gebildet, und zur Beurtheilung der an sie gebrachten Offenbarung, ob sie göttlich seyn könne, oder nicht, schon fähig; also muß auch die auf das Moralgefühl gegründete Naturreligion bereits wieder in ihrer Vorstellung vorhanden und entwikelt seyn. Bei allem dem aber können und werden einzelne Fälle [47]) eintreten, wo die Stimme der sinnlichen Neigungen, die der Pflicht widerstreiten, so stark ist, daß sie die Stimme der Vernunft in solchen Augenbliken [48]) gänzlich unterdrükt, und eben deswegen die in ihnen schon wieder begründete und entwikelte Naturreligion in solchen einzelnen Fällen nicht hinlänglich, sondern Offenbarung, als solche, nöthig ist, um in diesem Kampfe der Neigungen gegen die Pflicht der leztern die Oberhand über die ersteren zu verschaffen. — Aus dieser Erörterung der formalen Funktion der Offenbarung folgt, (wie ich

46) a. a. O. S. 141. ff.

47) a. a. O. S. 142. (oben.)

48) a. a. O. S. 146. Diese Bestimmung muß ausdrüklich bemerkt werden; denn wenn man annähme, daß die Stimme der Vernunft in diesen Subjekten überhaupt unterdrükt, und die Naturreligion noch nicht einmal bei ihnen entwikelt, und in ihrer Vorstellung vorhanden wäre, so würde dieß der Voraussezung, daß sie bereits zur zweiten Stuffe der sittlichen Vollkommenheit erhoben wären, (S. 143.) widersprechen. Hr. Fichte kann also (S. 145. f.) nur das sagen wollen, was ich oben im Texte als seine Meinung angegeben habe.

glaube) unwidersprechlich, daß (nach Herrn *Fichte's* Meinung) die auf der zweiten Stuffe der Moralität stehende Subjekte, *als solche*, einer Offenbarung bedürfen. Sie bedürfen derselben nicht deswegen, weil sie *vorher* auf der lezten Stuffe standen; (denn auf dieser stehen sie jezt nicht mehr, da sie zur zweiten Stuffe bereits erhoben sind;) sondern sie bedürfen derselben, weil und *insofern* sie jezt auf der zweiten Stuffe *stehen*. Hieraus folgt (wie mirs scheint) unläugbar, daß, nach Herrn *Fichte's* eigenen Grundsäzen, *dasjenige dringende* Bedürfniß einer Offenbarung, welches (nach seiner Voraussezung) allein zur Annahme ihrer Möglichkeit berechtigt, — nemlich die völlige *Unentbehrlichkeit* derselben zur Moralität — nicht blos auf solche Wesen eingeschränkt werden dürfe, die auf der lezten Stuffe der Moralität stehen, und als solche vorerst noch der materialen Funktion der Offenbarung bedürfen, um zur zweiten Stuffe erhoben zu werden; sondern daß ein solches Bedürfniß *auch dann* eintrete, also eine Ankündigung Gottes als moralischen Gesezgebers durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt, d. h. *eine Offenbarung in dem von Fichte angenommenen Sinne auch dann möglich sei, wenn nur Wesen der zweiten Classe, und gar keine der dritten Classe vorhanden sind* [49]).

49) Ich lasse es unentschieden, ob Hr. *Fichte* selbst dieser Meinung ist. Er hat wenigstens den Fall, daß *blos* solche

Durch die bisherigen Bemerkungen, wenn sie richtig sind, wäre nun erwiesen, theils, daß eine Offenbarung in dem von Fichte angenommenen Sinne nicht nur unter Voraussezung einer gänzlichen Unentbehrlichkeit derselben zur Moralität, sondern schon unter der Voraussezung eines mehr oder weniger dringenden praktischen Bedürfnisses derselben möglich sei; theils, daß sie nicht nur unter Voraussezung eines gänzlichen Verfalls der Sittlichkeit, sondern schon unter Voraussezung blos solcher Subjekte, die auf der zweiten Stuffe der Moralität stehen, wirklich unentbehrlich zur Moralität, folglich möglich sei.

Diese Bemerkungen scheinen mir um so weniger überflüssig, da (soviel ich einsehen kann) die Wirklichkeit des von Hrn. Fichte vorausgesezten empirischen Datums — (daß nemlich ganze Länder- und Völkerstriche, ohne Ausnahme in den tiefsten moralischen Verfall gerathen seien, den er §. 8. beschreibt) — schwerlich in irgend einem bestimmten Fall historisch darzuthun, folglich ein vernünftiger Glaube an die Wirklichkeit einer bestimmten Offenbarung in irgend einem Fall

Subjekte der zweiten Classe, (die vorher nicht auf der lezten Stuffe standen, und also nicht erst der materialen Funktion der Offenbarung bedurften, um zur zweiten erhoben zu werden) vorhanden seien, nicht ausdrüklich angeführt. Mir ist's genug, wenn nur aus seinen Grundsäzen das wirklich folgt, was ich daraus gefolgert habe: Hr. Fichte mag nun die Folgerung selbst ausdrüklich annehmen, oder nicht.

unmöglich ist, wenn dieser Glaube nothwendig die Wirklichkeit gerade dieses empirischen Datums voraussezt.

Ich will, um nicht zu weitläuftig zu werden, diese leztere Bemerkung hier nicht weiter ausführen, sondern nur noch beifügen, daß, wenn es mit demjenigen empirischen Datum, welches ich für hinlänglich zur Begründung der Möglichkeit einer Offenbarung halte, seine Richtigkeit hat, die Beurtheilung, ob eine gewisse Erscheinung Offenbarung seyn könne, und die wirkliche Anerkennung derselben (nach §. 14.) in einem bestimmten Fall alsdann weit eher möglich ist. Es läßt sich z. B. in Beziehung auf die Zeiten Christi schwerlich darthun, daß damals die ganze jüdische und heidnische Welt in demjenigen tiefsten moralischen Verfall gewesen sei, der in dem von Fichte angenommenen empirischen Datum vorausgesezt wird. Aber daß der damalige sittliche Zustand doch höchsttraurig, und die Menschheit in dem Sinne, und in der Hinsicht, die ich vorhin angegeben habe, einer Offenbarung bedürftig gewesen sei, folglich die Lehre Jesu, wenn sie anders die übrigen nothwendigen Criterien einer Offenbarung alle an sich hat, wirklich göttliche Offenbarung seyn könne — dieß liesse sich leicht erweisen, wenn hier der Ort dazu wäre.

Soviel von der Möglichkeit einer Offenbarung, insofern darunter blos eine Ankündigung Gottes als moralischen Gesezgebers durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt verstanden wird.

2) Nach den oben vorgetragenen Bemerkungen gehört aber nicht blos dieß, sondern der ganze Innbegriff praktischer Wahrheiten von Gott — also die Belehrung, daß Gott, als Exekutor des Moralgesezes, das höchste Gut realisire, Bekanntmachung seiner höchsten Vollkommenheiten u. s. w. — eben so wesentlich zum Begriffe einer geoffenbarten Religion, als die Bekanntmachung, daß er moralischer Gesezgeber sei. Ist eine Offenbarung auch in diesem Sinne möglich? oder (was hier der Sinn der Frage ist): kann es ein empirisches moralisches Bedürfniß geben, welches mehr oder weniger dringend erforderte, daß Gott durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sich nicht nur als moralischen Gesezgeber, sondern auch als denjenigen, der das höchste Gut realisirt, als Wesen von der höchsten Vollkommenheit ankündigte, — kurz, durch übernatürliche Wirkung die in dem Begriffe der Religion enthaltene (praktische) Wahrheiten überhaupt bekannt machte? Ist es um der Moralität willen nöthig, so, daß ein Theil der Menschheit unter gewissen Umständen ohne eine solche Offenbarung der Moralität entweder überall nicht fähig wäre, oder doch zu keiner höheren Stuffe derselben gelangen könnte, sondern statt weiterer Fortschritte, in seiner moralischen Cultur nothwendig rükwärts gehen müßte; so ist eine solche Offenbarung, um des praktischen Bedürfnisses willen, als möglich in diesem Fall anzunehmen. Wir wollen diesen Fall etwas weiter entwikeln.

Ich seze voraus, daß um der Moralität willen Glaube an Gott, nicht nur insofern er als moralischer Gesezgeber ein moralisch vollkommenes Wesen, sondern überhaupt das Ideal aller Vollkommenheit, Exekutor des Moralgesezes, Beförderer des höchsten Guts ist, (nebst den übrigen damit nothwendig zusammenhängenden Ideen) nothwendig sei. Nun läßt sichs denken, daß ein Volk — oder überhaupt ein Theil der Menschheit — wenn gleich nicht im tiefsten sittlichen Verfall, und auf der allerniedrigsten Stuffe der moralischen Cultur — doch in einem solchen Zustande sich befinde, worinn er unfähig ist, durch irgend ein anderes Mittel, als durch Offenbarung, zu diesem reinen Glauben an Gott, der — und inwiefern er — zur Moralität unentbehrlich ist, gebracht zu werden. Es läßt sich denken, daß bei einem Volk das moralische Gefühl nicht ganz unterdrükt, das Gesez der praktischen Vernunft nicht allgemein — vergessen, und bei vielen, vielleicht gar bei den meisten Subjekten, der Wille, diesem Gesez, so weit sie sich dessen bewußt sind, und jenem sittlichen Gefühl zu folgen, im Allgemeinen vorhanden sei. Noch mehr, es kann bei diesem Volke sogar herrschende Denkart seyn, (gleichviel, auf welchem Wege sie's geworden ist, vielleicht gar durch eine ältere vermeintliche Offenbarung), dieses Gesez der praktischen Vernunft als Gottes Gesez anzusehen, und dieser Vorstellung zu stärkerer Willensbestimmung sich zu bedienen. Bei allem diesem kann doch die Ver-

nunft bei diesem Volke vielleicht noch nicht auf der Stuffe der Cultur stehen, noch nicht den Grad von Stärke und Wirksamkeit erreicht haben, das moralische Gefühl noch nicht so weit entwikelt seyn, daß dieses Volk sich von selbst zu einem reinen moralischen Glauben an Gott, als den Beförderer des höchsten Guts, als dem Ideal aller Vollkommenheit u. s. w. erhalten könnte. Es kann das Daseyn eines Gottes glauben; (und dieß muß es vermöge der Voraussezung, wenn die Vorstellung, daß das Sittengesez sein Gesez sei, als herrschend angenommen wird); aber es kann demungeachtet höchstirrige, der ächten Moralität nachtheilige — es kann solche Begriffe von diesem Gott haben, welche gerade den reinen moralischen Glauben nicht aufkommen lassen. Es sieht ihn vielleicht nur für seinen Schuzgott an; es legt ihm, neben gewissen moralischen Eigenschaften, eben so viele unmoralische bei — es glaubt, daß man ihm durch Befolgung des Sittengesezes — aber auch durch Verrichtung leerer, äusserer Handlungen, die an sich ohne allen moralischen Werth sind, gefallen könne. Kurz, ächte sittliche Begriffe können mit unächten vermischt, nach diesen sittlichen Begriffen die Vorstellungen von Gott ebenfalls modificirt, also auch hier wahres und falsches vermengt, und gewisse, für ächte Moralität höchstwichtige Ideen noch ganz unbekannt seyn, weil die praktische Vernunft noch nicht genug kultivirt ist, um auf diese Ideen zu kommen, und durch jene allgemein verbreitete unächte

Begeiffe gehindert wird, sich von selbst weiter zu entwikeln. Oder, wenn die Vernunft eines solchen Volks auch auf diese Ideen (von Gott, als demjenigen, der das höchste Gut realisirt, als dem Ideal aller Vollkommenheit u. s. w.) gekommen ist, und diese gewissermassen sogar Volksglaube geworden sind; so fehlts doch vielleicht denselben an derjenigen Klarheit, Bestimmtheit, Reinigkeit, und Gewißheit, welche nöthig ist, wenn sie praktischbrauchbar werden sollen. Es kann z. B. eine dunkle Idee von einer Fortdauer nach dem Tode, und einem Vergeltungs-Zustande unter dem Volk ausgebreitet seyn; aber diese Idee ist so dunkel, so unbestimmt, so wenig durch hinlängliche Gründe unterstüzt, nnd geläutert, daß es in praktischer Hinsicht völlig eben so viel — oder vielleicht gar noch schlimmer ist, als wenn sie gar nicht vorhanden wäre.

Es ist, unter dieser Voraussezung, ein praktisches Bedürfniß da, daß diese Ideen im leztern Fall zu grösserer Klarheit, Bestimmtheit, Reinigkeit, und Gewißheit erhoben, und allgemeiner verbreitet, im erstern Fall (wenn sie nemlich noch gar nicht vorhanden sind) auf irgend eine Art den angenommenen Subjekten mitgetheilt, und zwar so mitgetheilt werden, daß ein allgemeiner Glaube daran möglich wird.

Wie kaun dieß in einem und in dem andern Fall geschehen?

Im ersteren Fall, (wenn sie noch gar nicht vorhanden sind, also erst entdekt werden müssen), läßt

sichs denken, daß selbst unter einem solchen Volke, als hier vorausgesezt wird, einzelne Subjekte vorhanden seien, die sich über ihr Volk und Zeitalter erheben, deren praktische und theoretische Vernunft kultivirter ist, als die ihrer übrigen Zeitgenossen, die also von selbst allerdings auf jene richtigere, für ächte Moralität unentbehrliche, Ideen kommen, und sie sodann, als Lehrer ihres Zeitalters, ihren Zeitgenossen mittheilen, auf dem Wege des Nachdenkens in ihnen entwikeln, und allgemein verbreiten könnten. Es ist in diesem Fall wenigstens soviel unläugbar, daß es (den Zustand des Volks so angenommen, wie er oben angenommen worden ist,) mehrere Jahrhunderte anstehen würde, bis unter einem solchen Volk, auf dem blossen Wege des Nachdenkens, der Glaube an jene Ideen allgemein ausgebreitet, und so befestigt würde, daß allgemeine Receptivität für ächte Moralität unter demselben dadurch bewirkt würde. Man bedenke, daß, bei wenigen noch übrigen Keimen ächter moralischen und religiösen Begriffe, Moral und Religion unter einem solchen Volk als total entstellt und verunstaltet vorausgesezt werden, also eine allgemeine, totale Revolution in der moralischen und religiösen Denkungsart desselben vorgehen müßte, welche nicht einmal durch eine, in anderer Hinsicht schon kultivirte Vernunft erleichtert und befördert würde, weil ja, (nach der Voraussezung) dieses Volk überhaupt auf einer noch sehr niedrigen Stuffe der Cultur und Aufklärung stehen soll. Bei diesen Umständen ist wohl (wenn man anders aus

den faktischen Datis, welche sich in der Geschichte der Menschheit finden, schliessen darf), jene Behauptung nicht zu gewagt, daß, wenn alles dem natürlichen Gang und der natürlichen Entwiklung überlassen würde, mehrere Jahrhunderte erfordert würden, um bei einem solchen Volk diejenige Revolution in seinen religiösen Begriffen zu bewirken, welche bewirkt werden muß, wenn dem vorausgesezten moralischen Bedürfniß abgeholfen werden soll. Nun ist aber dieses moralische Bedürfniß jezt schon dringend, das Volk ist in der Lage, daß ihm jezt schon abgeholfen werden sollte. Gott ist durch das Moralgesez bestimmt, den moralischen Bedürfnissen aller vernünftigen Wesen abzuhelfen, d. h. die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern [50]). Es läßt sich also wenigstens als möglich denken, daß er es auch im gegebenen Fall thun, und eben jezt, da das Bedürfniß bereits auf einen sehr hohen Grad gestiegen ist, ihm abhelfen könnte. Soll es jezt geschehen, so kanns nicht auf dem natürlichen Wege geschehen; aber es kann, soweit überhaupt dieß möglich ist, am wirksamsten auf einem aussernatürlichen Wege, durch Offenbarung, geschehen. Es läßt sich also erwarten, daß Gott gerade jezt dieses Mittel gebrauchen, d. h. durch übernatürliche Offenbarung jene praktische Wahrheiten bekannt machen könnte. Daß aber nun dem moralischen Bedürfniß, welchem auf einem andern (natür-

50) Vgl. oben Anmerk. 42.

lichen) Wege nur sehr langsam und unvollkommen — und, in Rüksicht auf den gegenwärtigen Zeitpunkt, gar nicht — abgeholfen werden könnte, durch eine Offenbarung weit schneller und wirksamer abgeholfen werden, d. h. religiöse und moralische Aufklärung, deren nun gerade jezt das Volk bedarf, weit schneller, allgemeiner, und wirksamer befördert werden könne, bedarf beinahe keines Beweises. — Das Bishergesagte läßt sich nun auch auf den zweiten, oben angenommenen Fall — auf den Fall anwenden, wenn unter einem Volke jene religiöse Ideen zwar nicht ganz unbekannt, aber doch in seiner Vorstellung so dunkel, unbestimmt, mit falschen Ideen vermischt, und ungewiß sind, daß sie auf Moralität nicht wirken können. In diesem Fall ist ein praktisches Bedürfniß vorhanden, daß jene Ideen zu grösserer Klarheit, Bestimmtheit, Reinigkeit, und Gewißheit erhoben, und in allgemeineren Umlauf gebracht werden. Belehrung auf blos natürlichem Wege durch einen, oder einige Weisen des Volks hilft, wenigstens für jezt und auf sehr lange Zeit hin, diesem Bedürfniß eben so wenig ab, als im erstern Fall; also tritt hier ebenfalls das Bedürfniß, und folglich die Möglichkeit einer Offenbarung ein.

In beiden Fällen kommt noch dieß hinzu, daß ein Volk, das in der oben vorausgesezten Lage ist, je länger es sich selbst überlassen bleibt, destomehr der Gefahr entgegenrükt, in Ansehung der moralischen Cultur rükwarts, und nach und nach zu der tiefsten Stuffe des

mora=

moralischen Verfalls herabzusinken, wenn nicht irgend eine schnellwirkende Ursache jenem Gang eine bessere Richtung giebt. Ist hier nicht ein Bedürfniß einer Offenbarung da, um ein solches Volk vor gänzlichem sittlichem Verfall zu verwahren?

Dieses Bedürfniß einer Offenbarung unter den angenommenen Umständen würde übrigens (wie mirs scheint) selbst dann nicht aufgehoben werden, wenn unter diesem Volke eine frühere Offenbarung existirte, welche jene Ideen — zwar nicht so vollständig entwikelt, und vielleicht in einer andern den damaligen Zeitbedürfnissen angemessenen Form — aber doch die Keime derselben enthielte, und ihre ursprüngliche Reinigkeit — sei's durch welche Ursachen es will — so verlohren hätte, daß das Volk sich demungeachtet in der vorausgesezten Lage befände. Es kann in diesem Fall nicht ohne Einschränkung behauptet werden, was Fichte sagt: „daß „es, um ihr ihre ursprüngliche Reinigkeit zu geben, „keiner neuen göttlichen Auctorität bedarfe, sondern „blosser Berufung auf die schon vorhandene, und Entwiklung der Wahrheit aus unserm moralischen Gefühle" [51]. Denn die schon vorhandene Offenbarung und ihre Urkunden können ja so verfälscht seyn, daß man sich nicht nur so geradezu auf diese berufen kann, um die wahre religiöse Ideen, als die allein richtige, durch ihre Auctorität zu beweisen. Es werden ja (wie vorausgesezt wird) von dem Volk, bei dem diese Offen-

51) a. a. O. S. 159.

barung existirt, auch falsche Ideen als Theile derselben angesehen; man müßte ihm also vorerst beweisen, daß diese lezteren keinen Theil dieser Offenbarung ausmachten. Dieß müßte (da sich ein historisch-critischer Beweis, wenn er auch geführt werden könnte, im Volksunterricht nicht wohl als brauchbar denken läßt) durch Entwiklung der Wahrheit aus dem moralischen Gefühle, d. h. auf dem Wege des Nachdenkens geschehen, welches das zweite in der obigen Stelle war. Allein hier träte nun eben der Fall ein, gegen den die eben vorgebrachten Einwendungen gelten, daß nemlich dem praktischen Bedürfniß auf diesem Wege nicht schnell und wirksam genug abgeholfen werden würde. Dazu kommt noch, daß jene ältere Offenbarung zwar zur Zeit ihrer Entstehung den damaligen Bedürfnissen angemessen gewesen seyn kann, aber es vielleicht jezt nicht mehr wäre, und also eine blosse Berufung auf sie, und eine blosse Wiederherstellung derselben in ihre ursprüngliche Reinigkeit den gegenwärtigen Bedürfnissen nicht einmal abhelfen würde.

Um das Bisherbemerkte kurz zusammenzufassen; so gründete sich das Bedürfniß, und folglich die Möglichkeit einer Offenbarung 1) in dem ersteren der angeführten Fälle darauf, daß reine Naturreligion, wenn schon vorhanden, doch kein hinlänglich wirksames Mittel zur Wiederherstellung, Erhaltung, und weiteren Beförderung der Moralität ist: 2) im zweiten Fall aber darauf, daß eine reine, unverdorbene Naturreligion nicht einmal

vorhanden ist, und auf dem natürlichen Wege unter den vorausgesezten Umständen nicht so schnell, und allgemein begründet, ausgebreitet, und an die Menschen gebracht werden kann, als es zur Begründung und Beförderung der Moralität unter ihnen nöthig ist.

Das allgemeine Resultat aber aus diesen Bemerkungen (das wegen der möglichen Anwendung auf irgend eine bestimmte Offenbarung vielleicht nicht ganz unwichtig ist) wäre dieses: daß die Menschheit, oder ein Theil derselben in mehr als einem — und nicht nur in dem von Fichte angenommenen — Fall einer Offenbarung um der Moralität willen bedürftig seyn könne, folglich in mehr als einem Fall eine Offenbarung möglich sei.

In Beziehung auf den lezteren Fall bemerke ich noch, daß die Beurtheilung, ob eine gewisse Offenbarung auch wahre göttliche Offenbarung seyn könne, von denjenigen, welchen sie ertheilt wird, auf eben die Art angestellt werden kann, wie in dem von Herrn Fichte angenommenen Falle. Es wird, (wie bei der Fichtischen Deduktion [52]) vorausgesezt, daß, wo nicht mehr, doch wenigstens ein Begriff von Gottes Macht und Grösse, als Herrn der Natur, unter den Subjekten, welchen eine Offenbarung ertheilt werden soll, vorhanden sei. Dieses mächtige Wesen also, von dem sie irgend einen — mehr oder weniger richtigen und geläuterten — Begriff haben, kündigt sich ihnen als redend an,

52) a. a. O. S. 134—139.

und fordert ihre Aufmerksamkeit. Sie müssen also vors erste hören, was der Redende sagt. Dieser kündigt sich ihnen als ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit — als Exekutor des Moralgesezes — als den, der das höchste Gut realisire — als moralischen Gesezgeber ꝛc. an. Sie sollen nun prüfen, ob's auch Gott seyn könne, welcher redet. Diese Prüfung sezt voraus, daß ihre Vernunft und ihr moralisches Gefühl bis auf einen gewissen Grad entwikelt seien. Nun sind diese (vermöge der Voraussezung) zwar noch nicht soweit entwikelt, daß sie sich von selbst zu jenen Ideen in ihrer vollkommenen, und für die Moralität unentbehrlichen Reinheit erheben könnten; aber doch soweit, daß sie diese Ideen, wenn sie ihnen gegeben werden [53]), fassen, sie unter sich vergleichen können, und ihre Vernunft, wenn sie durchs Anhören jener sich als göttlich aukündigenden Lehre selbst noch mehr gewekt, und ihr ein Objekt, an dem sie sich äussern kann, gegeben wird, vollends bis auf den Grad entwikelt werden kann, der erfordert wird, um zu beurtheilen, ob die als göttlich angekündigten Lehren mit den nun entwikelten Principien der Vernunft, übereinstimmen, und folglich göttlich seyn können.

53) Vgl. besonders S. 138.

III.

Ueber den möglichen Innhalt einer Offenbarung.

Wenn Offenbarung nach dem oben festgesezten weiteren Begriffe „Bekanntmachung praktischer Wahrheiten „von Gott überhaupt, durch eine übernatürliche „Wirkung Gottes in der Sinnenwelt" ist; so gehören, unter Voraussezung eines praktischen empirischen Bedürfnisses, nicht nur alle durch Vernunft erkennbare Lehren von Gott — oder die praktischen Vernunftpostulate überhaupt — zu ihrem möglichen Innhalt; sondern es liegt auch vor der Hand im Begriffe einer Offenbarung kein Grund, warum andere, durch Vernunft nicht erkennbare praktische Wahrheiten nicht von Gott übernatürlicher Weise bekanntgemacht werden könnten, wenn der Zwek der Moralität durch Bekanntmachung derselben befördert würde. Wenn z. B. ein empirisches praktisches Bedürfniß da wäre, daß Gott sich übernatürlicher Weise als denjenigen ankündigte, der das höchste Gut in der Welt realisirt; so ist vor der Hand wenigstens nicht abzusehen, warum Gott in dieser Ankündigung gerade nur das sagen könnte, was die blosse Vernunft von diesem Gegenstande sagt, warum er nicht mit dieser Ankündigung noch weitere Belehrungen über die Art und Weise, die Mittel, Anstalten ꝛc. durch welche er das höchste Gut realisirt, verbinden, das, was die blosse Vernunft in Ansehung solcher Gegenstände weißt, oder vielmehr glaubt, näher bestimmen, und weitere Aufklärungen darüber geben

könnte, wofern diese weitere Bestimmungen und Aufklärungen in moralischer Hinsicht nöthig oder doch nüzlich, und an sich möglich sind; welches zu läugnen vor der Hand wiederum kein Grund da ist. Es käme also nur darauf an, ob sich bei einer näheren Untersuchung Gründe fänden, die Möglichkeit solcher weiteren Belehrungen und Aufklärungen, auf die unsere sich selbst überlassene, und durch keine übernatürliche Hülfe geleitete Vernunft, ihrer Natur nach nie würde haben kommen können, zu läugnen. Herr Fichte hat in seiner Critik aller Offenbarung die Unmöglichkeit davon aufs neue zu erweisen gesucht. Es sei mir erlaubt, mit aller Achtung für den scharfsinnigen Verfasser, seine Gründe mit einigen Gegenbemerkungen zu begleiten, die ich, nicht um zu streiten, sondern aus unpartheiischer Wahrheitsliebe hier vorzutragen versichern darf.

1) „Es ist (nach Hrn. Fichte) moralisch unmöglich, daß uns eine Offenbarung solche positive „Belehrungen gebe; denn es würde reine Moralität nicht „nur nicht befördern, sondern sie hindern, wenn wir „das unendliche Wesen, wie es an sich ist, erkenneten, „wenn es in seiner ganzen Majestät vor unsern Augen „schwebte, oder wenn wir alle die Bestimmungen unserer „künftigen Existenz schon jezt durchdrängen" [54]).

Ich will vorerst den Fall sezen, wir bekämen wirklich durch Offenbarung eine solche Erkenntniß des unendlichen Wesens, daß „uns dieses Wesen, wie es an

54) a. a. O. S. 166—168.

„sich ist, in seiner ganzen Majestät vor Augen schwebte"
— wir erhielten wirklich durch eine Offenbarung von der Gewißheit und Beschaffenheit künftiger Belohnungen und Strafen eine über alle Zweifel erhabene, und ganz ausführliche Belehrung; so folgt daraus, (meines Erachtens) noch lange nicht, daß solche Belehrungen „uns unsere Freiheit rauben, alle sinnliche Neigung auf „ewig verstummen machen, uns alles Verdienst und „alle Selbstachtung nehmen, und wir dadurch mora„lische Maschinen werden würden." Die sinnliche Neigung würde zwar allerdings ein stärkeres Gegengewicht haben; aber sie könnte und würde doch in sehr vielen Fällen das Uebergewicht behalten. Der Reiz der Sinnlichkeit ist stark genug, um ihr im Kampfe mit unserer Pflicht selbst über die stärksten Gegenvorstellungen den Sieg zu verschaffen, wenn der Mensch sie nicht besiegen will. Die der Pflicht widerstreitenden Neigungen werden durch Gegenstände gereizt, welche sichtbar, und nahe vor uns liegend sind, und eben deswegen, nach der Natur unserer Sinnlichkeit, einen weit stärkeren Eindruk auf uns machen, als die unsichtbaren, viel weiter entfernten Belohnungen der Tugend in einer künftigen Welt; wenn wir auch von der Gewißheit dieser lezteren eben so apodiktisch versichert [55]), und von

55) Ich nehme hier zugleich Rüksicht auf den Fall, daß man etwa auch von der grösseren Gewißheit, welche eine Offenbarung in Ansehung der Gegenstände des religiösen Glaubens geben könnte, nachtheilige Folgen besorgen möchte, ohnerachtet Hr. Fichte nicht sowohl von dieser, als vielmehr

ihrer Natur eben so genau belehrt wären, als von der Gewißheit und der Natur der ersteren. Die Furcht oder Hoffnung, in Beziehung auf Menschen, die wir sehen, bestimmt uns nach der Natur unserer Sinnlichkeit viel stärker, als Furcht oder Hoffnung in Beziehung auf ein unsichtbares, unendliches Wesen, wenn wir gleich von seiner Existenz apodiktische Gewißheit hätten,

davon spricht, daß Erweiterung unserer Kenntnisse von übersinnlichen Gegenständen, die man etwa von einer Offenbarung erwarten möchte, der Moralität schädlich seyn würde. Wenigstens gilt aber von jener eben das, was von dieser, und Hr. Schmid erklärt ausdrüklich die apodiktische Gewißheit von der Realität der Gegenstände des religiösen Glaubens, (wofern uns etwa eine übernatürliche Offenbarung solche geben sollte) für nachtheilig in moralischer Hinsicht. (Versuch einer Moralphilosophie §. 218. a. S. 294. f. Vgl. Kants Crit. der prakt. Vern. S. 263. ff.) Uebrigens scheint mir dieser Einwurf (gesezt auch, der Saz selbst wäre richtig) schon darum nichts gegen die moralische Möglichkeit positiver Belehrungen einer Offenbarung zu beweisen, weil es überall keine, und also auch keine positive, Belehrungen einer Offenbarung geben kann, die apodiktisch gewiß wären. Denn die Göttlichkeit einer Offenbarung, (welche es auch seyn mag) kann, wie ich vollkommen überzeugt bin, selbst nicht apodiktisch erwiesen werden, sondern beruht am Ende auf einem subjektiven theoretisch-praktischen Glauben. (Vgl. unten den lezten Abschnitt dieser Abhandlung). Daß aber ein höherer Grad von Gewißheit, den die Gegenstände des religiösen Glaubens durch die Bestätigung und die weiteren Aufschlüsse einer Offenbarung erhalten, der Moralität schädlich seyn würde, kann nicht einmal in dem Fall erwiesen werden, wenn man auch die Schädlichkeit einer apodiktischen Gewißheit zugäbe.

und dasselbe unsern (geistigen) Augen in seiner ganzen Majestät vorschwebte. Selbst in diesem Fall also würden die pflichtwidrigen Neigungen immer noch Stärke genug haben, um uns ihre Besiegung recht sehr zu erschweren, und die Befolgung der Pflicht zu einer verdienstlichen Sache zu machen. Der Kampf gegen unsre pflichtwidrige Neigungen würde nichtsweniger als aufhören, diese Neigungen würden nichtsweniger als auf ewig verstummen; der Kampf würde immer noch ernsthaft genug seyn, der Sieg immer noch genug Aufopferung, und Anstrengung unserer Kräfte erfordern, um uns in unsern eigenen Augen, nach einer vernünftigen Selbstschäzung, Verdienst übrig zu lassen, und das selige Gefühl der Selbstachtung zu gewähren. — Und womit läßt sichs wohl erweisen, daß unsere Tugend überall nur den Grad von Unterstüzung im Kampf gegen die Neigung geniessen dürfe, welchen die Vorstellung der reinen Vernunftpostulate gewährt, — und daß jeder noch höhere Grad von Aufmunterung, jedes noch kräftigere Gegengewicht, welches der Sinnlichkeit entgegengesezt werden könnte, der Moralität hinderlich seyn müßte? Wer will das non plus ultra so genau bestimmen, daß er den Punkt ganz bestimmt angeben könnte, bis zu welchem unsre Ueberzeugung, daß die Befolgung des Sittengesezes dem Zwek der Glükseligkeit nicht hinderlich, sondern vielmehr förderlich sei, belebt werden dürfe, ohne der Moralität selbst zu schaden? Diese Ueberzeugung selbst muß (auch nach Herrn Fichte's

ausdrüklicher Behauptung [56]) nothwendig da seyn, wenn uns die Befolgung des Sittengesezes möglich seyn soll. Ohne sie wäre das Sittengesez zwar ein Gegenstand der Achtung, aber die wirkliche Befolgung desselben mit unüberwindlichen Schwierigkeiten für uns, als sinnliche, und der Glükseligkeit bedürftige Wesen, verbunden. Sie muß uns im Augenblike des Kampfs gegen die Neigung lebhaft vor Augen schweben, um unsrer Pflicht treu bleiben zu können. Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit gewährt uns diese Ueberzeugung; die Gewißheit und Lebhaftigkeit der leztern hängt von der Gewißheit und Lebhaftigkeit des erstern ab. Aber (subjektive, wenn gleich nicht objektive) Gewißheit und Lebhaftigkeit muß sie haben — diese Ueberzeugung — wenn sie Einfluß auf unser Thun und Lassen haben, oder, unseren pflichtwidrigen Neigungen das Gegengewicht halten soll. Es darf uns wenigstens im Augenblike des Handelns, im Augenblike des Kampfs zwischen Pflicht und Neigung (subjektiv) nicht problematisch seyn [57]), ob wir bei standhafter Befolgung der

56) a. a. O. S. 54. f.

57) Wie derjenige, dem es noch (subjektiv) problematisch bleibt, ob das höchste Gut realisirt werden, d. h. ob er die seiner Sittlichkeit proportionirte Glükseligkeit erreichen werde, im Stande sei, das physisch-nothwendige Interesse an Glükseligkeit mit dem reinen Interesse der praktischen Vernunft an der Moralität so zu vereinigen, daß der lezteren nichts benommen wird, (was doch zur standhaften Erfüllung seiner Pflicht nothwendig erfordert wird) — bin ich nicht fähig einzusehen. (Vgl. Schmid a. a. O. §. 171. ff.) Ist es

erstern glüklich werden, oder (— denn eines hängt unzertrennlich mit dem andern zusammen —) wir müssen, wenigstens im Augenblike des Handelns, fest und lebhaft überzeugt seyn, daß ein Gott und eine künftige Welt existire, wenn diese Vorstellung der Pflicht das Uebergewicht über die Neigung verschaffen soll. Nun mag zwar allerdings in manchen Fällen diese Ueberzeugung an Lebhaftigkeit gewinnen, wenn wir eine de-

subjektiv für ihn nicht entschieden, daß er eine seiner Sittlichkeit proportionirte Glükseligkeit zu hoffen habe, so muß diese Unentschiedenheit nothwendig die Folge haben, daß er zwischen Befolgung des reinen Sittengesezes, und der empirisch-vernünftigen Maximen, die auf Glükseligkeit gehen, hin und herschwankt. Ich begreiffe sehr wohl, wie es möglich ist, ohne objektive Entscheidungsgründe an die Realität des höchsten Guts, oder an die Wirklichkeit einer moralischen Welteinrichtung, in welcher durch einen moralischen Urheber derselben die vollkommenste Harmonie meiner Glükseligkeit und Sittlichkeit unausbleiblich bewirkt werde, zu glauben, und durch diesen subjektiven Glauben eine standhafte Befolgung des Sittengesezes mir möglich zu machen; aber ich begreiffe nicht, wie diese standhafte Befolgung des Sittengesezes möglich seyn soll, d. h. wie die aus den Anforderungen der Sinnlichkeit entstehende Hindernisse der Moralität aus dem Wege geräumt werden können, wenn ich nicht wenigstens aus subjektiven Entscheidungsgründen an die Realität des höchsten Guts glaube, d. h. nicht wenigstens subjektiv für die Existenz einer moralischen Welteinrichtung (und folglich eines moralischen Welturhebers) entschieden habe. (Vgl. Kant's Critik der reinen Vern. S. 840. f. besonders S. 855—857. Crit. der Urtheilskraft S. 461—464. Crit. der prakt. Vern. S. 258. f. und Hrn. D. Storr in der obigen Abhandl. §. 10—13.)

taillirtere Vorstellung von dem unendlichen Wesen, und den Bestimmungen unsrer künftigen Existenz haben, als uns die blosse sich selbst überlassene Vernunft gewährt: aber, da sie ja doch auf alle Fälle Lebhaftigkeit haben muß, so ist nicht einzusehen, warum eine etwas grössere Lebhaftigkeit derselben Moralität zerstören müßte, wenn nur diese Lebhaftigkeit nicht so groß ist, daß der Mensch zur Befolgung des Sittengesezes genöthigt, und seine Freiheit aufgehoben wird. Daß dieß nicht der Fall sei, bestätigt (ausser dem, was ich oben gesagt habe) die Erfahrung hinlänglich. Denn Erfahrung lehrt, daß eben die Menschen, welche sich die sinnlichsten und lebhaftesten Vorstellungen von dem unendlichen Wesen, und den Bestimmungen ihrer künftigen Existenz machen, und an diesen (wahren oder unwahren — ist hier gleichviel) Vorstellungen mit der unerschütterlichsten Ueberzeugung hangen, sich doch durch alle diese Vorstellungen nichtsweniger als necessitirt zur Befolgung ihrer Pflicht fühlen, im Kampfe derselben gegen die Neigung so gut, wie der kälteste Anhänger der reinsten Vernunftreligion, unterliegen, und es oft eben so schwer finden, der Pflicht den Sieg über die Neigung zu verschaffen. Es ist allerdings wahr, daß solche Menschen, wenn sie sich blos durch diese Vorstellungen, und nicht aus Achtung fürs Gesez zur Befolgung ihrer Pflicht bestimmen lassen, zwar pflichtmäßige, aber nicht moralischgute Handlungen verrichten: aber die Handlungen, die der Anhänger der blossen reinen Vernunftreligion

verrichtet, sind ebenfalls ohne moralischen Werth, wenn er sich blos durch die Vorstellung der reinen Vernunftpostulate, und nicht durch Achtung fürs Gesez, dazu bestimmen läßt. Dem einen, wie dem andern, muß (nach den Grundsäzen der kritischen Philosophie) Achtung fürs Gesez die Triebfeder seiner Handlungen, und die Idee von Gott, und einer künftigen Welt, (sie mag nun mehr oder weniger detaillirt, entwikelt, lebhaft, anschaulich ꝛc. seyn,) blos das Mittel seyn, wodurch er die Widersprüche seiner Sinnlichkeit gegen die Forderungen des Gesezes zum Schweigen bringt. Wenn ich also auch alle Bestimmungen meiner künftigen Existenz durchschaute, und wenn das unendliche Wesen, wie es an sich ist, in seiner ganzen Majestät mir vor Augen schwebte, und ich gebrauchte diese Vorstellung, so lebhaft und gewiß sie auch seyn möchte, nur dazu, um meiner Sinnlichkeit im Kampfe gegen die Pflicht das nothwendige Gegengewicht entgegenzusezen, und hingegen die Achtung fürs Gesez als die alleinige Triebfeder meiner Handlung; so würde diese Handlung denn doch moralischen Werth haben. Wollte man sagen, eine solche gewisse und detaillirte Einsicht in die Folgen unsers Verhaltens würde wenigstens sehr leicht die reine Gesinnung verdrängen [58]); so wäre dieß dann Fehler

58) Dies behauptet Schmid (a. a. O. S. 294. f.) in Hinsicht auf apodiktische Gewißheit, giebt aber übrigens selbst zu, daß eine reinmoralische Gesinnung schlechterdings unmöglich auch alsdann nicht seyn würde, wenn die Realität der Gegenstände des religiösen Glaubens apodiktisch

des Menschen, der jene Belehrungen nicht recht gebrauchte, aber es könnte der Offenbarung selbst nicht zur Last gelegt werden, wenn nur diese mehrere Gewißheit, und die bestimmteren Aufschlüsse, die sie uns giebt, nicht ihrer Natur nach, und nicht nothwendiger Weise der Moralität schaden.

Doch, gesezt auch, positive Belehrungen einer Offenbarung von der Art, wie Fichte voraussezt, wären der Moralität nachtheilig, und also moralisch unmöglich; so ist dieß kein Beweis gegen die moralische Möglichkeit positiver Belehrungen überhaupt. Denn es lassen sich positive Lehren einer Offenbarung denken, welche weder zur Absicht haben, uns „einen ganz „bestimmten Begriff von Gott, und seinem Wesen, „wie es an sich ist, zu geben, uns das unendliche „Wesen eigentlich erkennen zu lehren, und es in „seiner ganzen Majestät unsern Augen vorzustel„len; noch uns alle Bestimmungen unserer „künftigen Existenz schon jezt durchdringen zu „lassen;" welche der reinen Moralität nicht nur nicht schaden, sondern sie vielmehr befördern. Es wird am schiklichsten seyn, dieß an einigen wirklichen Beispielen aus der christlichen Offenbarung zu zeigen [59].

gewiß wäre; weil das absolute Vernunftgesez dennoch absolut bliebe, und ein uneigennüziges Interesse seiner Befolgung hervorbringen könnte.

59) Um nicht mißverstanden zu werden, muß ich bitten, das folgende mir nicht so auszulegen, als ob ich dabei voraus-

Was a) ihre positive Belehrungen über unsere künftige Existenz betrifft; so mögen wohl hie und da manche alte oder neue Theologen in der christlichen Offenbarung eine sehr detaillirte Notiz von allen Bestimmungen der künftigen Existenz zu finden geträumt haben; aber was gehen uns denn diese Träume an? Die christliche Offenbarung selbst ist wahrlich unschuldig daran. Das, was sie uns etwa noch weiter, als die Vernunft, von der Beschaffenheit des künftigen Zustandes sagt, ist (wie schon längst unter dem vernünftigeren Theil der christlichen Supernaturalisten entschieden ist) wahrlich nichts weniger, als eine Belehrung von allen Bestimmungen unserer künftigen Existenz. Sie verspricht den moralischguten Menschen eine gewisse nähere Verbindung mit der Gottheit, und andern vernünftigen und moralischguten Wesen, eine Verbindung, von welcher die Bösen völlig und auf immer ausgeschlossen seyn sollen; aber worinn diese Verbindung an sich bestehen werde — die Art und Weise derselben — bestimmt sie durchaus nicht; denn sie bestimmt dieselbe

setzte, Hr. Fichte mache z. B. der christlichen Offenbarung den Vorwurf, den ich hier von ihr abzulehnen suche. Es ist nur von einer möglichen Anwendung seiner Grundsäze auf die christliche Offenbarung, — zunächst aber eigentlich nur davon die Rede, an einem Beispiel die Gedenkbarkeit solcher positiven Religionslehren zu zeigen, die von anderer Art, als die von dem Hrn. Verfasser vorausgesetzte sind, deren (moralische) Möglichkeit also wenigstens nicht aus dem von ihm angeführten Grunde bestritten werden kann.

nur soweit, daß es eine Verbindung seyn werde, die für unsere Fortschritte in der Moralität, und für unsere (mit der Moralität und dem Grade derselben im genauesten Zusammenhang stehende) Glükseligkeit höchstgünstig sei. Sie beschreibt überhaupt die künftige Glükseligkeit als eine moralische Glükseligkeit [60]; aber worinn (ausser den natürlichen, geistigen, Folgen der Tugend — Selbstzufriedenheit u. s. w.) diese Glükseligkeit bestehen werde? und inwiefern gewisse äussere, auf den physischen Zustand sich beziehende Einrichtungen der künftigen Welt zur Bewirkung dieser Glükseligkeit, an der auch unser mit dem Geiste wiedervereinigter Körper [61]) Antheil

60) Vgl. Hrn. D. Flatts Beiträge zur christl. Dogmatik und Moral S. 114. f.

61) Daß unsere Vernunft sich die Fortdauer unseres Ich nicht anders, als in Verbindung mit einem Körper, denken könne, ist unerweislich. (s. Kant's Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 182. f.). Aber daß es für den sinnlichen Menschen leichter sei, sich diese Fortdauer in Verbindung mit einem Körper, als ohne dieselbe, zu denken, behauptet Fichte (S. 196.) mit Recht, wie mich dünkt. Inwiefern nun die Lehre von der Auferstehung den praktisch-nothwendigen Glauben an Unsterblichkeit erleichtert, ist sie selbst eine (mittelbar) praktische Lehre; und dieß mag auch der Grund seyn, warum sie in der christlichen Offenbarung ausdrüklich vorgetragen ist. Aber daraus folgt noch ganz und gar nicht, daß diese Lehre blos versinnlichte Darstellung unserer Unsterblichkeit, und eine künftige Auferstehung nicht objektive Wahrheit sei. (a. a. O. S. 196. f.) Denn es kann doch etwas objektiv wahr, und zugleich der Fassungskraft und den Bedürfnissen sinnlicher Menschen angemessen seyn. Sollte jene

Antheil nehmen soll, beitragen, oder (um thetisch zu reden) worinn die positiven Belohnun-

Behauptung erwiesen werden, so müßte entweder gezeigt werden, daß eine Auferstehung etwas unmögliches sei, oder es müßte exegetisch erwiesen werden, daß die christliche Offenbarung die Lehre von der Auferstehung wirklich nicht als objektive Wahrheit, sondern nur als subjektiv gültige Versinnlichung der Idee von der Unsterblichkeit vortrage. Was das erstere betrift, so ist es theils eben so wenig widersprechend, daß sinnliche Wesen in einer künftigen Periode ihres Daseyns, (in der sie nie aufhören werden, sinnliche Wesen zu seyn) wieder mit einem Körper fortexistiren, als daß sie in der gegenwärtigen Periode mit einem solchen existiren; theils kann es die Vernunft auch nicht widersprechend finden, daß der im Tode zerstörte Körper durch übernatürliche Wirkung der Allmacht, (die sie ja auch bei der ersten Schöpfung aller Dinge annehmen muß) wieder hergestellt und mit dem Geiste des Menschen wiederverbunden werde. (Vgl. Hrn. D. Storr in der voranstehenden Abhandlung S. 5. f.) — Was den exegetischen Beweis betrifft, daß die christliche Offenbarung die Lehre von der Auferstehung nur als versinnlichte Darstellung der Unsterblichkeit, nicht als objektive Wahrheit vortrage; so scheint mir wenigstens das, was Hr. Fichte (S. 197.) darüber sagt, nicht befriedigend. Denn daraus, daß Jesus in einigen Aussprüchen beim Johannes die ununterbrochene Fortdauer seiner Anhänger ganz rein (d. h. ohne die Idee einer Auferstehung des Leibes damit zu verbinden) vorträgt, folgt doch wohl nicht, daß er, wenn er nun ein andersmal auch von einer Auferstehung spricht, nichts anders als Unsterblichkeit darunter verstanden habe. Er konnte ja beides, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes, als zweierlei verschiedene, jedoch untereinander wohl verträgliche, Dinge behaupten, besonders, wenn er die allgemeine Auferstehung aller Todten erst auf einen gewissen spä-

gen [62]) der künftigen Welt bestehen werden? Darüber giebt sie uns, ausser den angeführten, keine näheren

teren Zeitpunkt (εσχατην ημεραν) aussezte, und den Geist des Menschen nach dem Tode, auf welchen die Auferstehung nicht sogleich folgte, doch fortdauren ließ. Wenn er dieß behauptete, und er hat es wirklich behauptet; so konnte er gar nicht unter der Auferstehung blosse Unsterblichkeit verstehen: denn er behauptete ja in diesem Fall ausser der Auferstehung (die erst εν εσχατη τη ημερα erfolgen sollte) auch ausdrüklich eine Fortdauer der Seele ohne Körper bis auf die Zeit der Auferstehung, unterschied also diese ausdrüklich von der Fortdauer der Seele für sich, und behauptete jene und diese als zweierlei Dinge. Der Beweis endlich, den Hr. Fichte a. a. O. aus der Stelle Luc. XX, 37. 38. für seine Behauptung hernimmt, fällt weg, wenn man die Argumentation Jesu gegen die Sadducäer so faßt, wie Hr. D. Storr in seiner Diss. de beata vita post mortem. not. 56. Uebrigens kann ich mich hier auf den exegetischen Beweis für die Lehre von der Auferstehung selbst nicht einlassen. (s. Hrn. D. Storrs Doctr. christ. part. theoret. §. 61. 65. not. c.).

62) Bei dem bekannten Streit über die sogenannten positiven Belohnungen (und Strafen) in der künftigen Welt liegt vielleicht mehr Mißverstand zum Grunde, als es auf den ersten Anblik scheinen könnte. Ich sehe nicht ein, wie man sich ein Ganzes vernünftiger moralischguter Geschöpfe in einem ihrer Moralität angemessenen glüklichen Zustande (ein künftiges Reich Gottes) denken kann, ohne gewisse, von ihnen selbst nicht abhängende, und in ihrer innern moralischen Beschaffenheit nicht, wie die Wirkung in ihrer Ursache, gegründete, Einrichtungen, Verhältnisse, Umstände rc. anzunehmen, durch welche die Harmonie ihrer Glükseligkeit mit ihrer Sittlichkeit bewirkt wird, oder welche doch zur Bewirkung derselben erfordert würden. Entweder müßte man sich jedes moralischgute Individuum in der künftigen Periode

Bestimmungen. Sie belehrt uns vielmehr, daß diese näheren Bestimmungen unmöglich gegeben werden kön=

als für sich allein existirend, ohne alle Verbindung mit andern, und ohne alle äussere Verhältnisse vorstellen, und dann könnte seine ganze Glükseligkeit in nichts anderem, als in einem müßigen Selbstbeschauen seiner moralischen Vollkommenheit, und in einer dem Grade der bei sich entdekten Vollkommenheit proportionirten Selbstzufriedenheit — ohne alle äussere Thätigkeit — bestehen; (— eine Vorstellung, die zu absurd ist, als daß sie einer Widerlegung bedürfte —) *oder*, wenn man sich ein Ganzes moralischguter, unter sich verbundener, Wesen, in einem der Sittlichkeit eines jeden Individuums angemessenen äusseren glüklichen Zustande, kurz, ein *Reich Gottes* denkt, so ist dieses ohne die angeführte Voraussezungen nicht gedenkbar. Aber alle diese Verhältnisse, Umstände, Einrichtungen sind nicht von uns abhängig, nicht *natürliche* Wirkungen unserer Tugend; sondern *positive* Veranstaltungen des moralischen Urhebers dieses moralischen Reichs, in welchem das höchste Gut realisirt ist. — Daß die Bösen aus diesem Reich entfernt werden, und das Glük der Guten nicht mehr stöhren können; daß die Guten nach dem Tode in dieses Reich versezt werden, daß jedem derjenige Wirkungskreis und diejenige Stelle angewiesen wird, die seiner Moralität angemessen ist; daß er in Umstände versezt wird, die seine weitere Fortschritte in der Moralität und Vollkommenheit befördern, — das alles (und noch mehreres) ist *positiv*, ist nicht in uns selbst gegründet, sondern von Gott veranstaltet; und das Maaß von Glükseligkeit, das jedes Individuum vermöge dieser von ihm unabhängigen Veranstaltungen im genauesten Verhältnisse zu seiner Sittlichkeit genießt, ist *positive* Glükseligkeit, oder Belohnung, nicht natürliche Folge der Tugend. Diese Einrichtung des Ganzen — die Schöpfung dieser neuen, moralischen Welt, (wenn ich so sagen darf) und die Versezung eines jeden Individuums in dieselbe *vorausgesezt*, kann zwar auch die Glükseligkeit, die jedes Individuum darinn

nen; weil wir gegenwärtig nicht im Stande wären, von jenen übersinnlichen Dingen mehr zu fassen [63]). Sie

genießt, gewissermassen als natürliche Folge der Umstände angesehen werden, in die es nun einmal versezt ist; so wie das Gute, was wir in der gegenwärtigen Welt geniessen, die Einrichtung dieser Welt, und unsere Existenz in derselben vorausgesezt, natürliche Folge aus der Einrichtung der Dinge, aber demungeachtet im Grunde etwas positives ist, insofern es, wenn wir auf die eigentliche Ursache desselben zurükgehen, in einer nicht von uns abhängigen, sondern von dem Schöpfer selbst gemachten Einrichtung der Dinge (positiven Veranstaltung) gegründet ist. Die Einrichtung selbst von jener und von dieser Welt ist nichts natürliches, sondern übernatürliche Wirkung Gottes, welcher der Schöpfer von beiden ist. — Daß eine solche Einrichtung in dieser und der künftigen Welt da ist, dieß ist positive Veranstaltung ihres Urhebers. Der Unterschied ist nur dieser, daß nach der gegenwärtigen Welteinrichtung die äussere Lage eines jeden Individuums nicht gerade in Proportion mit seiner Würdigkeit steht, was hingegen in der künftigen der Fall seyn wird. Aber daß in der künftigen Welt jedes Individuum wieder in gewisse, von ihm selbst nicht abhängige, äussere Verhältnisse, Verbindungen, Umstände versezt wird, welche seiner Moralität proportionirt sind, d. h. daß der künftige Zustand eines jeden grossentheils etwas positives von einer freien Veranstaltung Gottes abhängendes, und zugleich mit der Moralität eines jeden Individuums in der genauesten Proportion ist; — dieß kann eben so wenig befremdend seyn, als daß die gegenwärtige äussere Lage eines Menschen in dieser Welt auch grossentheils etwas positives, d. h. nicht von ihm, sondern von einer freien Veranstaltung des Welturhebers abhängendes, (übrigens dem Grade der Moralität noch nicht genau proportionirt) ist.

63) Vgl. Herrn D. Storrs Diss. de beata vita post mortem §. V.

spricht hie und da in Bildern davon; aber sie giebt diese bildliche Beschreibungen nicht für objektive Wahrheit aus, d. h. sie will nicht, daß man diese Beschreibungen eigentlich verstehen soll, sondern giebt deutlich genug zu verstehen, daß es bildliche Beschreibungen seien, deren eigentlicher Sinn durch Anwendung richtiger hermenevtischer Grundsäze leicht gefunden wird. — Reduciren sich also alle Belehrungen über unsre künftige Existenz, welche der Offenbarung eigenthümlich sind, blos auf die oben angegebene Punkte: so trifft sie wenigstens der Vorwurf gar nicht; „daß sie uns alle (oder auch nur die meisten) Bestimmungen unserer künftigen Existenz schon jezt durchdringen lassen wolle." Denn sie belehrt uns nur von sehr wenigen Bestimmungen; und diese Bestimmungen sind gerade von der Art, daß sie der Moralität eher förderlich, als hinderlich sind. Denn hinderlich kann's doch wahrlich der Moralität nicht seyn, belehrt zu werden, daß der künftige Zustand des moralischguten Menschen ein Zustand seyn werde, in welchem er in eine gewisse (der Art und Weise nach unbestimmbare) Verbindung mit dem Ideal aller moralischen Vollkommenheit — mit der Gottheit — und mit andern moralisch guten Wesen treten wird. Denn, so unbestimmbar auch die Art und Weise dieser Verbindung und dieses Verhältnisses seyn mag, so folgt doch soviel ganz richtig, daß eine Verbindung mit moralischvollkommenen Wesen eine moralische Verbindung —

daß das Medium dieser Verbindung — das Band, welches diese Gesellschaft (alle Mitglieder des Reichs Gottes) vereinigt, — das, was für jedes einzelne Mitglied dieses moralischen Ganzen die Verbindung mit andern möglich macht — Moralität seyn müsse. Daß dieser Gedanke der Moralität nicht nachtheilig seyn könne; bedarf doch wohl nicht weiter gezeigt zu werden. Er ist vielmehr ein höchstwirksamer, und reiner Antrieb zur Moralität für jeden, dem's um Moralität zu thun ist. Denn Achtung für Moralität muß doch gewiß belebt und verstärkt, mithin die reine moralische Triebfeder verstärkt werden, wenn ich mir vorstelle: „durch Moralität werde ich würdig, mit dem „vollkommensten Wesen — dem Gegenstande meiner un„begränzten Achtung — und mit andern moralischvoll„kommenen, selbst auf einer höheren Stuffe der Mora„lität stehenden, mithin meiner Achtung in höherem „Grade würdigen, Wesen in irgend ein näheres (wenn „gleich für mich jezt unbestimmbares) Verhältniß zu „treten. Es ist nicht nur jezt, sondern in alle Ewig„keit meine höchste Bestimmung, der höchste Zwek mei„nes Daseyns, und meine höchste Würde, moralisch„gut zu seyn, und in der Moralität immer weitere Fort„schritte zu machen." Dieser lezte Gedanke nun wird verstärkt, belebt, gleichsam anschaulicher, und eben damit wirksamer gemacht durch die Vorstellung „einer „künftigen Verbindung mit einer Gesell„schaft lauter moralischguter Wesen, in

„welcher ich an Moralität ins Unendliche „wachsen, der Heiligkeit mich in einem un„endlichen Progressus immer mehr nähern „soll;" eine Vorstellung, die (unabhängig von allen Triebfedern der Selbstliebe, abstrahirt von aller Glükseligkeit, die ich in dieser Verbindung mit moralisch-guten Wesen geniessen soll), schon an sich auf mein Streben nach moralischer Vollkommenheit in diesem Leben einen wirksamen Einfluß haben muß. Diese Vorstellung erhält nun freilich ihre Wirksamkeit erst von einem dabei vorausgesezten reinen Interesse für Moralität, d. h. wer kein Interesse für Moralität hat, für den wird jene Vorstellung (abstrahirt von der zu hoffenden Glükseligkeit) kein Antrieb zur Moralität seyn. Aber eben deswegen ist diese Vorstellung ein reinmoralischer Antrieb, weil sie ihre eigentliche Wirksamkeit durch die dabei zum Grunde liegende Idee von der innern Heiligkeit des Rechts (wie sich Fichte ausdrükt) erhält. Auf der andern Seite ist sie aber des Vehikulums der Sinne fähig, indem nemlich die (konkrete) Vorstellung von einer „Gesellschaft moralischvollkommener Wesen, in welche ich in der künftigen Welt treten soll" eine unserer Sinnlichkeit zugänglichere Vorstellung ist, als die reine (abstrakte) Vorstellung von Moralität. Folglich wird vermittelst dieser Vorstellung ein reinmoralischer Antrieb auf dem Wege der Sinne an den Menschen gebracht, und eben dadurch die Wirksamkeit des reinmoralischen Antriebs verstärkt, ohne seiner

Reinigkeit (an und für sich, nothwendiger Weise) zu schaden. Es ist, in Absicht auf die Art und Weise, wie diese Vorstellung wirkt, eben derselbe Fall, wie mit der Idee vom Willen Gottes, als Geseze für alle moralische Wesen: daher auch in Beziehung auf jene gilt, was Fichte [64]) in Beziehung auf diese sehr richtig bemerkt hat.

Und gerade das ist, vielleicht für die allermeisten Subjekte, Bedürfniß, wenn sie zur Moralität gebracht werden sollen, daß reinmoralische Antriebe auf dem Wege der Sinne, so daß sie der Sinnlichkeit zugänglich sind, an sie gebracht werden [65]).

Es erhellt also aus dem Bisherigen, daß die eigenthümlichen Belehrungen der christlichen Offenbarung über unsere künftige Existenz theils nichts weniger, als uns mit allen Bestimmungen derselben bekannt machen; theils durch das, was sie uns bekannt machen, der Moralität nicht nur nicht schaden, sondern sie vielmehr befördern [66]).

b) Was die eigenthümlichen Belehrungen einer Offenbarung von Gott betrifft; so läßt sichs im All-

64) a. a. O. S. 104. f. 146. f.

65) Vgl. Fichte S. 148.

66) Mein gegenwärtiger Zwek erforderte blos, zu zeigen, inwiefern die Belehrungen der christlichen Offenbarung von unserer künftigen Glükseligkeit als reinmoralischer Antrieb (nach Kantischen Principien) betrachtet werden könne. In welchem Verhältniß diese Belehrungen überhaupt zur Tugend stehen, hat Herr D. Flatt in den angef. Beiträgen (S. 96. ff.) gezeigt.

gemeinen doch gewiß denken, daß es solche Belehrungen geben könne, welche zwar einer Offenbarung eigenthümlich — durch blosse Vernunft nicht erkennbar sind, aber auf der andern Seite auch nicht Belehrungen über das „Wesen Gottes, wie es an sich ist,“ seyn sollen, und gar nicht von der Art sind, daß uns dadurch „eine „Erkenntniß des unendlichen Wesens an „sich, und in seiner ganzen Majestät“ verschaft werden sollte. Wenn sich nur solche Belehrungen denken lassen, (gesezt auch, keine einzige der wirklich vorhandenen angeblichen Offenbarungen enthielte solche); so scheint mir die Fichtische Behauptung, die sich auf die blosse Möglichkeit solcher Belehrungen im Allgemeinen (in irgend einer möglichen Offenbarung) bezieht, ungegründet. Denn Fichte müßte beweisen, daß jede mögliche eigenthümliche Belehrung einer Offenbarung von Gott, nothwendigerweise von der Art seyn müßte, daß dadurch Gottes „Wesen an sich“ geoffenbart, und eine „Erkenntniß seiner ganzen unendlichen Majestät mitgetheilt“ werden sollte. Er müßte beweisen, daß eine Belehrung, die uns nur etwas mehr von dieser unendlichen Majestät sagte, als die Vernunft für sich weiß, die uns nur etwas mehr von Gottes Eigenschaften, Anstalten, Absichten rc. bekannt machte, als die Vernunft einsieht (— ohne jedoch uns Gottes Wesen, wie es an sich ist, erkennen lehren zu wollen —) undenkbar, unmöglich sei. Aber wie dieß bewiesen werden könnte, bin ich nicht im

Stande einzusehen. Es sei mir erlaubt, die Möglichkeit solcher eigenthümlichen Lehren wiederum an einigen aus der christlichen Offenbarung genommenen Beispielen zu zeigen.

Die christliche Offenbarung belehrt uns nemlich von dem Plan, und von der Ausführung des Plans, den die Gottheit gemacht habe, um die moralischzerrüttete Menschheit zu ihrer moralischen Bestimmung, und zu einer moralischen Glükseligkeit wieder zurükzuführen, oder (mit andern Worten), das höchste Gut in einer moralischverdorbenen Welt zu realisiren. Die hieher gehörigen eigenthümlichen Lehren derselben sezen als Faktum die allgemein unter der Menschheit verbreitete moralische Zerrüttung voraus; sezen voraus: daß ein radikaler Hang zum Bösen allgemein unter den Menschen, (selbst bei dem Besten) vorhanden, mithin der sittliche Zustand der Menschheit allgemein verschlimmert, eine sittliche Unordnung allgemein unter ihr verbreitet, und davon selbst der Beste nicht frei sei. — Es kann uns hier gleichgültig seyn, ob dieser allgemeine radikale Hang zum Bösen einzig und allein durch freiwillige Annahme einer obersten bösen Maxime bei jedem einzelnen Individuo entstanden — oder ob eine gewisse angebohrne (aber unüberwindliche) physische Disposition zum Bösen die veranlassende (nicht necessitirende) Ursache sei, daß der Mensch nun um so eher jene oberste böse Maxime,

(wodurch er ein moralischböser Mensch wird) freiwillig annimmt [67]); mit andern Worten: die wirk-

67) Bekanntlich ist die erstere Vorstellungsart von Kant im ersten Stük seiner Religion innerh. der Gränzen der blossen Vernunft vorgetragen worden. Es sei mir erlaubt, demjenigen, was Hr. D. Storr in der voranstehenden Abhandlung (S. 8. 9.) über diese Kantische Ideen, und ihr Verhältniß zur theologischen Systemslehre von der Erbsünde erinnert hat, noch folgende Bemerkungen beizufügen:

1) Was die Beschaffenheit des radikalen Bösen, oder der moralischen Verdorbenheit im Menschen betrifft; so kann man (scheint mirs) vollkommen zugeben: daß „der „Mensch nicht rebellischer Weise auf das moralische Gesez „Verzicht thue, demselben nicht rebellischer Weise den Ge„horsam aufkündige, (Kant a. a. O. S. 29.) daß keine „Verderbniß der moralischgesezgebenden Vernunft, die das „Ansehen des Gesezes selbst in sich vertilgte, und die Ver„bindlichkeit desselben abläugnete, keine boshafte Vernunft, „wodurch der Widerstreit gegen das Gesez selbst zur Triebfeder „erhoben, und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen ge„macht würde — bei ihm vorhanden sei;" (S. 28. f. 32.) daß vielmehr die moralische Verdorbenheit in einer „Umkeh„rung der sittlichen Ordnung (ἀλαξια) der Triebfedern in „der Aufnehmung derselben in die oberste Maxime, d. h. „darinn bestehe, daß die Triebfeder der Sinnlichkeit und „ihrer Neigungen die Bedingung der Befolgung des Moral„gesezes bei dem Menschen ist, da es doch gerade umgekehrt „seyn sollte." (S. 29. ff.)

2) Was den subjektiven Grund dieser moralischen Unordnung betrifft; so kann man (dünkt mich) mit Kant noch ferner annehmen: daß der nächste und eigentliche Grund derselben in einem Aktus der Freiheit liege, d. h. daß der Mensch selbst, durch einen Aktus der Freiheit, im intelligiblen, die sittliche Ordnung bei sich umgekehrt, oder

liche allgemeine moralische Zerrüttung der Menschheit mag ohne Erbsünde (im theologischen Sinne des Worts)

eine allgemeine oberste gesezwidrige Maxime in seine Willkühr aufgenommen habe, welche vor jeder That in der Erfahrung hergehe, und der formale Grund aller gesezwidrigen Handlungen (peccatorum derivatorum) und Laster sei. (S. 6. f. 18. f. 22. f. 30. f. 33.) In dieser Hinsicht wäre also diese moralische Zerrüttung selbst zurechnungsfähig, und etwas moralisch böses im eigentlichen Sinne, (S. 22.) weil sie ein Werk unserer Freiheit wäre. Dieß scheint zwar auf den ersten Anblik mit dem strengeren Augustinischen System (de servo arbitrio) ganz unvereinbar. Denn nach diesem ist der Mensch vermöge einer physischen Naturanlage genöthigt, die Triebfedern der Sinnlichkeit zur obersten Bedingung zu machen; er kann's nicht anders, weil er der Freiheit ganz beraubt ist. Allein es scheint in der That nur so. Denn der Vertheidiger dieses Systems darf ja nur annehmen, (was auch wirklich angenommen wird), daß die verlohrne Freiheit durch übernatürliche Gnadenwirkungen wiederhergestellt werde; so ist alsdann, unter dieser Voraussezung, wenigstens das ein Aktus der Freiheit, (also etwas zurechnungsfähiges), wenn der Mensch die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung der Triebfedern, (die ihm jezt wieder möglich ist) unterläßt, und in dem Zustande jener sittlichen Unordnung beharrt. Nach dem gelinderen System hingegen hat der Mensch durch die Versündigung des ersten Menschen, (was er auch immer verlohren haben mag, doch —) die Freiheit nicht verlohren, sondern es steht noch in seiner Willkühr, ob er die Triebfedern der Sinnlichkeit als oberste Bedingung der Erfüllung des Moralgesezes in seine Maxime aufnehmen, d. h. ein moralischböser Mensch seyn will. Wenn jene Triebfedern der Sinnlichkeit wirklich als oberste Bedingung in seiner Maxime vorhanden sind, d. h. wenn wirklich eine moralische Verdorbenheit (αἰαξια) bei ihm vorhanden ist; so ist das seine eigene Schuld. Diesen

oder vermittelst einer Erbsünde (als veranlassender Disposition) entstanden seyn: genug, sie (diese allge=

Aktus der Freiheit, wodurch der Mensch selbst die sittliche Ordnung bei sich umkehrt, und welcher folglich etwas eigentlich sittlich — (zurechnungsfähig —) böses ist, mag man nun, wenn man will, mit Kant einen Hang zum Bösen (S. 18. f. 22. f.), ein peccatum originarium, (S. 23.), ein radikales, angebohrnes Böse in der menschlichen Natur (S. 24. f.) nennen; nur vergesse man nicht, daß alle diese Ausdrüke sehr uneigentlich sind, und etwas ganz anderes bedeuten, als im theologischen System von der Erbsünde. Wenn man nun

3) noch weiter geht, so findet sich, daß eine an sich schuldlose (nicht imputable) Anlage in der menschlichen Natur die veranlassende (nicht die wirkende, und necessitirende) Ursache dieser imputablen, sittlich-bösen Umkehrung der Ordnung der Triebfedern, (des von Kant, aber nicht von den Theologen, sogenannten radikalen, angebohrnen Bösen) ist. Diese veranlassende Ursache ist die Sinnlichkeit, ein physischer Hang, (S. 22.) eine Naturanlage, die an sich nichts böses ist. Vermöge dieser Naturanlage hängt der Mensch an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie, nach dem Princip der Selbstliebe, in seine Maxime auf, (macht sie sich zur Regel, nach der er sich verhalten will. S. 30.). Dadurch allein wird er noch nicht böse. Nun hat er aber vermöge seiner moralischen Anlage auch ein Sittengesez in sich, und nimmt es ebenfalls in seine Maxime auf. Da beide in ihren Forderungen einander oft widersprechen, so kommts darauf an, ob er das Moralgesez den Triebfedern der Sinnlichkeit, oder diese jenem als oberster Bedingung unterordnet. Im ersten Fall ist er moralisch-böse, und der Zurechnung fähig; denn er konnte und sollte, ohnerachtet der Neigungen der Sinnlichkeit, das Moralgesez als oberste Bedingung in seine Maxime aufnehmen, und that es nicht. (S. 30. f.) Nun hätte er aber die Triebfedern der Sinnlichkeit in seine Maxime nicht auf diese gesezwidrige

meine moralische Zerrüttung) ist nun einmal da; und daß sie da sei, ist Hauptsaz der christlichen Offenbarung.

Art aufnehmen (d. h. nicht moralischböse werden) können, wenn diese Triebfedern der Sinnlichkeit nicht vorhanden wären. Die an sich schuldlose Naturanlage der Sinnlichkeit ist also die veranlassende Ursache und Quelle des eigentlichen moralischen Bösen, das uns zugerechnet werden kann. Diesen Saz, so bestimmt, behauptet Kant selbst; (— wenn er S. 27. läugnet, daß der Grund des Bösen in der Sinnlichkeit liege, so läugnet ers in einem ganz andern Sinne —); und soweit ist der Vertheidiger der theologischen Lehre von der Erbsünde ganz einig mit ihm. Daß wir Sinnlichkeit haben, daß diese Sinnlichkeit denjenigen Grad von Stärke habe, den Erfahrung lehrt, und daß sie (auf die angezeigte Art) veranlassende Ursache des moralischen Bösen, oder der (imputablen) moralischen Unordnung sei, die sich bei uns zeigt; dieß alles nimmt der Theolog so gut an, wie Kant, und muß es annehmen.

Hier erst trennen sich beide. Denn jezt fragt sich: woher kommt diese Sinnlichkeit, dieser bestimmte Grad ihrer Stärke, den sie nach der Erfahrung hat? Nicht über das Daseyn dieser Sinnlichkeit, und des Grads von Stärke, den sie hat, wird gestritten; (das Daseyn beider ist ein Faktum, das niemand läugnet) — sondern von dem Ursprung dieser, in dem bestimmten Grade vorhandenen Sinnlichkeit ist die Frage. Sinnlichkeit überhaupt ist ursprüngliche Anlage im Menschen, so wie er aus der Hand des Schöpfers kam. Aber ists auch die Stärke, der bestimmte Grad derselben, den sie nun einmal zugestandenerweise nach aller Erfahrung hat? Das theologische System sagt: nein! und behauptet: die Sinnlichkeit des Menschen, wie er aus der Hand des Schöpfers kam, habe nicht den Grad von Stärke gehabt, den sie jezt bei allen Menschen habe; der bestimmte Grad, den sie laut der Erfahrung bei allen Menschen von Adam herab bis auf uns habe, sei

Es mag nun wieder unentschieden bleiben, ob *die-ser* Saz eine *eigenthümliche* Lehre der christlichen

nicht der ursprüngliche, sondern etwas erst hinzugekommenes, dessen Grund in einem Aktus des ersten Menschen liege. Die erste Versündigung Adams hatte (nach der Lehre des Systems) die *physische* Folge, daß seine sinnlichen Triebe heftiger wurden, als sie ursprünglich waren; und diese, so *verstärkte* Sinnlichkeit pflanzte sich auf dem natürlichen Wege der Zeugung auf alle seine Nachkommen fort, so wie sich eine *minder starke* Sinnlichkeit fortgepflanzt haben würde, wenn nicht schon bei dem ersten Stammvater eine Veränderung damit vorgegangen wäre. Denn er konnte doch keine andere, als *seine* Sinnlichkeit, mit *dem* Grade von Stärke, den sie bei *ihm* hatte, auf seine Nachkommen fortpflanzen. Diese *erst hinzugekommene* Stärke der Sinnlichkeit, als physische Disposition betrachtet, inwiefern sie *veranlassende* Ursache ist, daß der Mensch nun *um so eher* die Triebfedern der Sinnlichkeit, (welche jezt stärker sind, als sie ursprünglich waren), als oberste Bedingung in die Maxime seiner Willkühr aufnimmt, d. h. *moralisch* (zurechnungsfähig) böse erst *wird* — Diese (und nichts anders) ist es, was im theologischen System (freilich nicht ganz schiklich) *Erbsünde*, *angebohrner*, radikaler *Hang* zum Bösen genannt wird. Man sieht leicht, daß *Erbsünde*, und *Hang* zum Bösen in *diesem* Sinn nichts imputables (*moralisch*-böses) seyn kann, wie das, was *Kant* mit diesem Namen benennt, es ist. Man sieht aber auch, daß diese (sogenannte) Erbsünde *veranlassende* Ursache des moralisch-bösen, auf die schon angezeigte Art seyn kann, ohne die Imputabilität des leztern aufzuheben. *Diese* Sinnlichkeit, die wir nun einmal haben, oder *dieser bestimmte* Grad von Stärke derselben mag herkommen, woher er will, ursprünglich, oder erst nachher hinzugekommen seyn — dieß hat auf die Imputabilität keinen Einfluß. Nimmt man keine Erbsünde (im obigen theologischen, nicht im Kantischen Sinne) an, sondern hält

Offenbarung, oder eine auch durch blosse Vernunft erkennbare Wahrheit sei. Wer die Kantische Abhandlung

über

die Sinnlichkeit mit dem bestimmten Grade von Stärke, den sie nun einmal hat, für ursprüngliche Anlage, und glaubt, (wie man's denn glauben muß) daß die Imputabilität des moralischbösen, (das dadurch nur veranlaßt wird) nicht aufgehoben werde; so wird sie offenbar eben so wenig aufgehoben, wenn jener höhere Grad von Stärke (der ja auch im ersteren Fall als wirklich angenommen wird) erst von einer späteren Ursache, nemlich von einer Handlung Adams, sich herschreibt. Er ist in einem Fall, wie in dem andern da; und wenn nur der Mensch in concreto, dieser Stärke der Sinnlichkeit ungeachtet, immer noch die Freiheit hat, die Triebfedern der Sinnlichkeit dem Moralgesez, oder dieses jenen unterzuordnen; so ist's eigne Schuld, wenn er moralisch-böse wird, oder eine oberste gesezwidrige Maxime durch einen Aktus der Freiheit (peccatum originarium, Hang zum Bösen in Kants Sinne) annimmt.

Es hat um so weniger Schwierigkeiten, auch nach Kantischen Principien, das Bishergesagte anzunehmen, da ja beim Moralisch-guten ebenfalls Anlagen vorausgesezt werden müssen, und der Mensch durch diese an sich noch nicht (moralisch) gut ist, sondern es erst dadurch wird, wenn er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, (und welche die veranlassende Ursache, und der Grund der Möglichkeit des moralischguten sind) in seine Maxime, als oberste Bedingung aller andern aufnimmt (S. 45.) Nun enthält eine andere, an sich auch schuldlose, Anlage im Menschen Triebfedern anderer Art, durch die der Mensch an sich noch nicht böse (im moralischen Sinne) wird, die aber, da sie nicht gerade immer, und nicht an sich mit den Forderungen des Moralgesezes übereinstimmen, die Veranlassung, und den Grund der Möglichkeit enthalten, daß der Mensch böse (im moralischen Sinne) wird, wenn er nemlich die Triebfedern, die diese Anlage (die Sinn-

über das radikale Böse für ganz befriedigend hält, muß das leztere annehmen. Nur wird er schwerlich läugnen können, daß sich aus der Erfahrung (und von dieser geht Kant [68]) aus, und muß von ihr ausgehen) keine absolute Allgemeinheit dieses moralischen Verderbens, im strengen Sinn [69]), sondern nur eine komparative Allgemeinheit desselben beweisen lasse; und daß also wenigstens die Behauptung der ersteren eine eigenthümliche Lehre der Offenbarung sei.

lichkeit) enthält, als oberste Bedingung aller andern, durch einen Aktus der Freiheit, in seine Maxime aufnimmt. Wenn jene erstere Anlagen die Imputabilität des Guten nicht aufheben; warum sollten dann die leztere (Erbsünde, oder ein gewisser Grad von Sinnlichkeit,) die Imputabilität des Bösen aufheben, da ja das Verhältniß beider zum Moralischguten oder Bösen völlig dasselbe ist?

Wenn das Bisehergesagte richtig ist, so kann die Lehre von der Erbsünde in dem angegebenen Sinne mit den Kantischen Principien sehr wohl vereinigt werden, und neben dem, was Kant radikalen, angebohrnen Hang zum Bösen in der menschlichen Natur nennt, und was etwas von jener (unverschuldeten, und nicht imputablen) Erbsünde ganz verschiedenes ist, sehr wohl bestehen, ohne daß die Imputabilität des moralisch-Bösen aufgehoben wird. Moralische Unmöglichkeit der Erbsünde wäre demnach unerweislich; es müßte also nur ihre physische Unmöglichkeit gezeigt werden, theils, daß eine Verstärkung der Sinnlichkeit, oder eine grössere Heftigkeit der sinnlichen Triebe, als bleibende (physische) Disposition bei dem ersten Menschen nicht habe entstehen, theils, daß sie von ihm auf seine Nachkommen nicht habe fortgepflanzt werden können. Es gehört aber nicht hieher, mehreres davon zu sagen.

68) a. a. O. S. 25. ff.

69) Vgl. Tübingische gel. Anzeigen. 1793. S. 661.

Doch dieß mag seyn, wie es will, so baut wenigstens die christliche Offenbarung auf jenes Faktum der Allgemeinheit des moralischen Verderbens unter den Menschen gewisse ihr eigenthümliche Lehren, welche weder zur Absicht haben, uns das Wesen Gottes an sich kennen zu lehren, noch auch überhaupt der Moralität hinderlich — sondern ihr vielmehr beförderlich sind. Sie reduciren sich (was das Wesentliche betrifft) auf den Hauptsaz: daß derjenige, welcher sich bessert, sich die Freiheit von allen Strafen seiner (selbstverschuldeten) bösen Gesinnung, und seiner wirklich begangenen bösen Thaten versprechen, und eine dem Grade seiner (wiederhergestellten) Moralität, und den Fortschritten in derselben angemessenen Glükseligkeit in der künftigen Welt hoffen dürfe [70]. Daß diese Lehre der christlichen Offenbarung (auch nur so allgemein ausgedrükt, wie hier, und abgesondert von allen näheren Bestimmungen darüber, worauf ich mich hier nicht einlasse; z. B. von dem Verhältniß des Todes Jesu zu unserer Befreiung von Strafen ꝛc.) eine eigenthümliche Lehre sei, ist leicht einzusehen. Denn die Vernunft kann

70) Beides, — gänzliche Freiheit von Strafen, und ein der Würdigkeit angemessener Antheil von Belohnungen — verträgt sich sehr gut miteinander. Insofern der Mensch gebessert ist, wäre er frei von Strafen; insofern der Grad seiner (wiederhergestellten) moralischguten Gesinnung grösser oder geringer ist, hätte er mehr oder weniger Antheil an Belohnungen, oder an Glükseligkeit zu gewarten.

für sich unmöglich ausmitteln, ob der Gebesserte eine, mit keinen Strafen vermischte, Glükseligkeit; — oder aber nur einen aus Strafen seiner Vergehungen, und aus Belohnungen seiner guten Gesinnungen und Thaten zusammengesezten — also nicht sehr glänzenden — Zustand zu erwarten habe. Sie kann für sich nicht gewiß seyn, daß um der Besserung willen die Strafen der vorhergehenden Vergehungen aufgehoben werden. Denn „die Verschuldung ist nie auszulöschen möglich. „Daß der Mensch nach seiner Herzensänderung keine „neue Schulden mehr macht, kann er nicht dafür an„sehen, als ob er die alten dadurch bezahlt habe. Auch „kann er in einem fernerhin geführten guten Lebens„wandel keinen Ueberschuß über das, was er jedesmal „an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es „ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in „seinem Vermögen steht" [71]). Auf der andern Seite ists aber ein sich jedem Menschen nothwendig aufdringender Wunsch, von den Strafen loßgesprochen zu werden; ein Wunsch, der bei dem besten, ächtmoralischgesinnten Menschen sich nicht weniger stark, als bei andern, regt, sich gar nicht nothwendig auf Mangel an Achtung für die Heiligkeit des Sittengesezes gründen, oder mit dem Wunsche, desto ruhiger sündigen, und es mit den Forderungen des Gesezes nicht so genau nehmen zu dürfen, einerlei seyn muß; sondern mit einer ächtsittlichen Gesinnung, und mit dem reinsten und leb-

71) Kants Rel. innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 88.

haftesten Interesse für Moralität recht gut bestehen kann. Gesezt, die Vernunft könnte eine solche Aufhebung der Strafen (unter der Bedingung der Besserung — wie sich von selbst versteht —) mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen [72]); so wird dadurch lediglich nichts weiter, als die Möglichkeit [73]) einer Loßsprechung (Vergebung der Sünden) ausgemacht; aber ob der Gebesserte diese Loßsprechung wirklich hoffen dürfe, bleibt immer noch problematisch, und mir wenigstens sind keine Vernunftgründe bekannt, aus welchen dieß assertorisch behauptet werden könnte. — Die christliche Offenbarung hingegen stellt diesen Saz als assertorische Behauptung auf; er ist also (vermöge des bisherigen) eine eigenthümliche (positive) Lehre der christlichen Offenbarung.

72) Daß Loßsprechung von Strafen unter der Bedingung der Besserung (aus welchem Grunde es auch seyn möchte) geradezu der göttlichen Gerechtigkeit widerspreche, behauptet besonders Schmid (Moralphilos. §. 390. 407.) Kant selbst hingegen muß anderer Meinung seyn, wie man aus seiner Deduktion der Idee einer Rechtfertigung (Religion innerh. der Gr. der bl. Vern. S. 87—98.) sieht. Inwiefern sich dieselbe auch ohne die Kantische Hypothese mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen lasse, s. bei Hrn. D. Storr in der voranstehenden Abhandlung. Anm. 48. b). Vgl. Rapp, über moralische Triebfedern, besonders die der christlichen Religion. (in Maucharts Repertorium für empirische Psychologie. B. 2. S. 161 — 164.)

73) Auch die eben angeführte Kantische Deduktion der Idee einer Rechtfertigung deducirt blos ihre Möglichkeit.

Offenbar aber ist es bei dieser Lehre gar nicht darauf angesehen, uns „das Wesen Gottes, wie es an sich ist," kennen zu lehren; sondern, uns von dem, was wir, als moralischverdorbene Menschen, von Gott, als Exekutor des Moralgesezes, zu erwarten haben, zu belehren. Dieß ist doch etwas ganz anderes, als Erkenntniß des Wesens Gottes an sich.

Daß aber diese Lehre der Moralität nicht schädlich, sondern vielmehr ein wirksames Beförderungsmittel derselben sei, (wenn man sie nur recht versteht), ist schon von mehreren Vertheidigern derselben, auf die ich mich hier berufe, hinlänglich gezeigt worden [74]).

Das nemliche gilt in Beziehung auf eine andere positive Lehre, welche ein auffallendes Beispiel einer moralischmöglichen positiven Lehre ist. Gesezt, eine Offenbarung belehrte uns, zur Besserung sei eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so würde diese Lehre [75]) die Moralität nicht hindern, weil sie die Selbstthätigkeit des Menschen, und den bestmöglichen Gebrauch seiner eigenen Kräfte gar nicht aufhebt, sondern vielmehr als Bedingung voraussezt. Im Gegen-

74) s. besonders Hrn. D. Storr in der voranstehenden Abhandlung §. 4. — Erläuterung des Briefs Pauli an die Hebräer S. 381. ff. 688. ff. — Doctr. christ. part. theoret. §. 92. Vgl. Nösselt über den Werth der Moral S. 208. ff. (Ausg. 2.)

75) Wenn man sie nemlich so vorstellt, wie Kant (a. a. O. S. 45. 58. 278. f.), dessen Vorstellungsart mit der richtig verstandenen Lehre des theologischen Systems von den Gnadenwirkungen im Wesentlichen ganz übereinstimmt.

theil würde sie, mittelbar, einen Einfluß zur Beförderung der Moralität haben; denn, um die Forderung, wir sollen uns bessern, zu erfüllen, müssen wir versichert seyn, daß wirs können; und davon versichert uns eben jene Lehre. Ja, unter der Voraussezung, daß uns Vernunft oder Offenbarung belehre, wir seien durch eigene Kräfte gar nicht, oder doch nicht ganz im Stande, den radikalen Hang zum Bösen zu überwiegen [76], (wie wirs doch sollen) — wäre jener Saz von einer übernatürlichen Mitwirkung sogar unentbehrliche Bedingung der Möglichkeit unserer Besserung. Denn ohne diesen Saz müßten wir ja annehmen, wir können uns absolut nicht bessern; aber eben damit auch uns dazu nicht mehr für verbunden achten, weil zum Unmöglichen niemand verbunden seyn kann. Wollten wir uns dennoch für verbunden achten, uns zu bessern, so müßten wir, unter obiger Voraussezung, eine übernatürliche Mitwirkung (auch wenn uns keine Offenbarung davon versicherte) nothwendig postuliren, zum Behuf der Möglichkeit der Erfüllung des Moralgesezes. In diesem Fall wäre die Lehre von einer übernatürlichen Mitwirkung ein durch Anwendung moralischer Begriffe auf gewisse Thatsachen (den durch menschliche Kräfte nicht ganz überwindbaren Hang zum Bösen) entstandenes Vernunftpostulat [77]), das, unter obiger Voraussezung, eben so noth-

76) Kant a. a. O. S. 32.

77) Vgl. Fichte a. a. O. S. 171. (Anmerk.)

wendig, und subjektivgültig wäre, als das Postulat vom Daseyn Gottes. Nur läßt sich durch blosse Vernunft und Erfahrung diese Voraussezung selbst (daß der radikale Hang zum Bösen durch blos menschliche Kräfte nicht ganz überwindbar sei) nicht beweisen, mithin die Wirklichkeit einer übernatürlichen Mitwirkung (welche aus der praktischen Nothwendigkeit folgen würde) nicht darthun. Wenn also eine Offenbarung jenes und dieses, als wirklich, behauptete, so wäre dieß eine ihr eigenthümliche (und, vermöge des Gesagten, zugleich moralischmögliche) Belehrung.

Soviel von der moralischen Möglichkeit positiver Lehren einer Offenbarung. —

2) Vielleicht sind aber solche Lehren physischunmöglich, d. h. sie widerstreiten den Gesezen unserer Natur, denn (sagt Herr Fichte [78]) mögliche Beleh„rungen über das Uebersinnliche sind entweder unserm „Erkenntnißvermögen angemessen, stehen unter den Ge„sezen unsers Denkens, ohne welche uns keine bestimmte „Vorstellung möglich ist — den Categorien — oder „nicht. Im ersten Fall wäre die ganze Belehrung „für uns verlohren, weil sie uns schlechterdings unver„ständlich und unbegreiflich wäre; im zweiten Fall „würden die übersinnlichen Gegenstände in die sinnliche „Welt herabgezogen, wir bekämen also erst keine Er„kenntniß des Uebersinnlichen."

Ich muß gestehen, daß ich auch hier nicht einsehen

78) a. a. O. S. 168.

kann, wie der leztere Theil dieses Einwurfs (— denn den ersteren Theil kann ich zugeben —) aus den Principien der kritischen Philosophie, aus welchen Herr Fichte argumentirt, folgen solle. Ich kann mich irren; inzwischen wird es mir erlaubt seyn, zu sagen, wie ich mir die Sache vorstelle.

Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß ohne Categorien kein Gegenstand gedacht werden kann: daß also auch die Belehrungen einer Offenbarung, wenn sie nicht schlechterdings unverständlich seyn sollen, durch Categorien gedacht werden müssen. Alles kommt also darauf an, ob übersinnliche Objekte durch Categorien gedacht werden können, ohne daß sie deswegen „in die „sinnliche Welt herabgezogen, und das Uebernatürliche „zu einem Theil der Natur gemacht wird?" oder: ob und inwiefern die Anwendung der Categorien auf übersinnliche Gegenstände, nach Grundsäzen der kritischen Philosophie, möglich und erlaubt sei, oder nicht? Nach meiner Einsicht behauptet Kant selbst folgende Säze, auf welche mir bei dieser Frage alles anzukommen scheint.

a) Categorien, als reine Verstandesbegriffe, von reinem, nicht empirischen Ursprunge, sind für sich nicht auf Phänomene eingeschränkt, d. h. es enthält nichts widersprechendes, es ist denkbar, und möglich, daß ihnen auch in Ansehung der Dinge an sich, (übersinnlicher Gegenstände) objektive Realität zukomme, also z. B. die Dinge an sich auch in einem Caussalnexus stehen. An sich, und im Allgemeinen kann also nicht

gesagt, oder wenigstens nicht als Einwurf gegen die Befugniß, Dinge an sich durch Categorien zu denken, gesagt werden, daß übersinnliche Gegenstände (Dinge an sich), wenn man sie durch Categorien denkt, „in die „sinnliche Welt herabgezogen, das Uebernatürliche zu „einem Theile der Natur gemacht werde:" denn an sich bleibt es problematisch, ob nicht die Categorien auf nichtsinnliche Objekte, so gut wie auf sinnliche bezogen werden dürfen; an sich ist es möglich, und denkbar, daß die Categorien z. B. die der Causalität in Ansehung der Dinge an sich, (der intelligibeln Welt) eben sowohl objektive Realität haben, als in Ansehung der Sinnenwelt, oder der Phänomene.

b) Was uns berechtigt, den Categorien (die an sich nur Gedankenformen sind, deren wirkliche Anwendung auf sinnliche oder nichtsinnliche Objekte erst durch andere Gründe berechtigt werden muß) in Ansehung der Sinnenwelt objektive Realität zuzuschreiben, oder sie auf Erscheinungen wirklich anzuwenden [79]), ist, weil ihnen in der Anschauung ein Objekt gegeben wird, auf das sie bezogen werden, weil ihnen eine correspondirende Anschauung — welche sinnlich ist — untergelegt wird [80]).

79) Vgl. Tübing. gel. Anzeigen. 1792. S. 627.

80) Folgende Stellen aus Kants Crit. der praktischen Vernunft scheinen mir in Beziehung auf diese beiden Säze vorzüglich hieher zu gehören. S. 94. f. „Daß ich (sagt Kant) gewiesen habe, es lassen sich durch die Categorien doch Objekte denken, obgleich nicht à priori bestimmen:

c) Was uns berechtigt, den Categorien in Ansehung der intelligiblen Welt objektive Realität beizulegen, oder sie auf übersinnliche Gegenstände wirklich anzuwenden, ist das Moralgesez. Die objektive Realität der Categorie der Causalität in der intelligiblen Welt ist unmittelbar durchs Bewußtseyn des

dieses ist es, was ihnen einen Plaz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objekte überhaupt (sinnliche, oder nichtsinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Categorien (namentlich der der Causalität) auf Gegenstände, nemlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniß des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, — indessen, daß doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann. — — Denn daß dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Objekt nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, daß ihm sein Siz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war u. s. w." — S. 97. „Daß der Begriff einer caussa noumenon sich nicht selbst widerspreche, dafür ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt, — — auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden kann. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich seyn kann, untergelegt werden kann, so ist caussa noumenon in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff.

Moralgesezes gesichert, indem uns in demselben der Begriff eines reinen Willens, in welchem der Begriff einer freien, intelligiblen Causalität (einer caussa noumenon) schon enthalten ist, à priori dnrch ein Faktum gleichsam gegeben ist [81]. Dadurch erhalten nun auch alle übrigen Categorien, in praktischer Hinsicht, objektive Realität in Ansehung übersinnlicher Gegenstände, d. i. ich bin befugt, die übersinnlichen Objekte, (Gott, und eine künftige Welt), welche das Moralgesez anzunehmen fordert, durch Categorien zu denken, oder die Categorien wirklich auf sie anzuwenden, weil, und insofern ihre Annahme, und die Anwendung der Categorien auf sie, von der praktischen Vernunft zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts, (als des von ihr aufgegebenen Endzweks) gefordert wird [82].

81) Kant a. a. O. S. 96. f.

82) a. a. O. S. 95. „Obgleich der Begriff der Causalität auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung seyn können) bezogen, keiner Bestimmung, zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, zum Behuf einer theoretischen Erkenntniß, fähig ist; so konnte er doch immer noch zu irgend einem andern (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig seyn, welches nicht seyn würde, wenn — dieser Begriff (der Causalität) etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte." — S. 98. f. „Da der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schikende Anschauung), aber immer doch möglich ist, und sich auf ein unbestimmtes Obiekt bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Geseze, folglich in praktischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird;

Hieraus erhellet nun, meines Erachtens, wenigstens soviel, daß, nach Kantischen Grundsäzen, die

so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objektive theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in Concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, (vgl. S. 96. f.), d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenon hinreichend ist. Aber diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs giebt nunmehr allen übrigen Categorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem moralischen Geseze in nothwendiger Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere als blos praktischanwendbare Realität" — S. 245. f. „Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden Categorien erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniß nur angewandt werden, sofern ihnen zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also blos, um durch sie ein Objekt möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind aber hier (nemlich wenn von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, als übersinnlichen Gegenständen, die Rede ist) Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Categorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um das theoretische Erkenntniß der Objekte dieser Ideen, sondern nur darum, daß sie überhaupt Objekte haben, zu thun. Diese Realität verschaft reine praktische Vernunft; und hiebei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objekte durch Categorien blos zu denken, welches ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche, noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Categorien im reinen Verstande — — ihren Siz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Objekt überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden

Anwendung der Categorien auf übersinnliche Objekte gar nicht durchaus, und überall, und an sich unstatthaft ist, daß wir (unter gewissen Bedingungen) berechtigt, ja genöthigt sind, diese Anwendung zu machen, (also z. B. die Gottheit durch die Categorie der Caussalität ꝛc. zu denken), ohne daß deswegen „das übersinnliche Objekt „in die Sinnenwelt herabgezogen, das Uebernatürliche „zu einem Theile der Natur gemacht würde.“ Es scheint also kein gültiger Grund gegen die Möglichkeit positiver Belehrungen einer Offenbarung zu seyn: daß diese Belehrungen unter den Categorien stehen, d. i. Anwendung der Categorien auf übersinnliche Objekte voraussezen. Denn eben das ist ja auch der Fall bei den nicht-eigenthümlichen Lehren, welche die Vernunft ohne Offenbarung annimmt. Die Vernunft muß sich diese auch durch Categorien denken. Entweder darf sie dies überall nicht; (und dann fällt aller Glaube an Gott, den doch das Moralgesez uns aufdringt, als ganz unstatthaft weg); oder sie darf es, sie ist (unter gewissen Bedingungen) dazu genöthigt, und befugt, ohne sich den Vorwurf zuzuziehen, daß sie „das Ueber-

mag. Nun ist den Categorien, sofern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, daß ein solches wirklich sei, (mithin die Categorie, als eine blosse Gedankenform, hier nicht leer sei, sondern Bedeutung habe), durch ein Objekt, welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert.“

sinnliche in die Sinnenwelt herabziehe"; und dann kann ihr, wenn sie auch in einem andern Fall eben so verfährt, wenigstens der Vorwurf nicht gemacht werden, von dem hier die Rede ist; denn wenn die Anwendung der Categorien aufs Uebersinnliche in einem Fall möglich ist, ohne daß dadurch das Uebersinnliche in die Sinnenwelt herabgezogen wird; so ists an sich möglich, so ists keine wesentliche und nothwendige, mit der Anwendung selbst nothwendig verbundene Folge, daß dadurch das Uebersinnliche in die Sinnenwelt herabgezogen würde; so kann also die Befugnis, diese Anwendung in irgend einem andern Fall zu machen; (gesezt auch, sie wäre wirklich für diesen Fall an sich unstatthaft) wenigstens nicht aus dem Grunde bestritten werden: „daß dadurch das Uebernatürliche zu „einem Theil der Natur gemacht werde." Wenn ich z. B. die Categorie der Caussalität auf Gott insofern anwenden darf, daß ich ihn mir (wie ichs, durch praktische Vernunft genöthigt, muß) in einem Caussalverhältnis zur Welt als Schöpfer und Regierer derselben denken darf, ohne dadurch Gott (ein übernatürliches Wesen) zu einem Theil der Natur zu machen, oder in die Sinnenwelt herabzuziehen: warum soll dann nun eben dieses Wesen dadurch in die Sinnenwelt herabgezogen werden, wenn mich eine Offenbarung z. B. belehrte: „eben dieses Wesen stehe auch besonders in „dem Caussalverhältnis mit einem Theil der Welt, „(den freien moralischen Geschöpfen), daß es zu ihrer

„moralischen Besserung, zu welcher ihre eigenen Kräf„te nicht ganz hinreichen, mitwirke?" Diese (eigenthümliche) Lehre einer Offenbarung mag nun wirklich wahr seyn, oder nicht; (das thut hier nichts zur Sache) — genug, wenn durch die Anwendung der Categorie der Caussalität auf Gott in jenem ersten Fall (bei der Idee von Gott als Weltschöpfer und Regierer) das Uebernatürliche nicht zu einem Theil der Natur gemacht wird; so wird es im zweiten Fall (bei der Idee von einem Beistande Gottes zur Besserung), eben so wenig dazu gemacht. Das Uebersinnliche wird entweder in beiden Fällen — oder in keinem von beiden in die Sinnenwelt herabgezogen [83]).

Man kann (wie ich glaube) dagegen nicht einwenden: „in jenem Fall (bei der Idee von Gott als Welt„schöpfer und Regenten) berechtige und nöthige uns

83) Das nemliche läßt sich unstreitig auch in Beziehung auf andere eigenthümliche Lehren behaupten. Ich weiß z. B. nicht, inwiefern das Uebersinnliche in die Sinnenwelt herabgezogen werden sollte, wenn etwa eine Offenbarung einen allgemeinen radikalen Hang zum Bösen in der menschlichen Natur, oder eine Aufhebung der Strafen unter der Bedingung der Besserung behauptete. Wenn die blosse Vernunft sich z. B. eine intelligible Welt denkt, in welcher der Böse nach dem Maaße seiner Unsittlichkeit gestraft wird, so muß sie doch wohl bei dieser Vorstellung, um sie zu denken, eben sowohl die Categorien anwenden, als die Vorstellung einer intelligiblen Welt, in welcher der Gebesserte keine Strafen leidet, und nach dem Maaße seiner Moralität glüklich wird, durch Categorien gedacht werden muß. Vgl. Tübing. gel. Anzeigen. 1793. S. 39. f.

„praktische Vernunft zur Anwendung einer Categorie
„auf ein übersinnliches Objekt; welches aber bei eigen=
„thümlichen Lehren einer Offenbarung nicht der Fall sei."
Denn es ist ja hier gar nicht die Frage von der wirk=
lichen Wahrheit, sondern nur von der Möglich=
keit einer solchen Belehrung. Es ist nur die Frage
davon: ob eine Belehrung, bei welcher Anwendung
einer Categorie auf ein übersinnliches Objekt vorausge=
sezt wird, etwas widersprechendes, unmögliches, un=
denkbares enthalte? Die verneinende Antwort auf diese
Frage wird bei der Annahme der reinen Vernunftpostu=
late eben sowol vorausgesezt, als bei eigenthümlichen
Lehren einer Offenbarung. Wäre die Anwendung der
Categorien aufs Uebersinnliche etwas widersprechendes,
undenkbares, unmögliches; so könnte uns überall kein,
auch noch so dringendes praktisches Bedürfnis, berech=
tigen, die objektive Realität und Existenz jener intel=
ligiblen Gegenstände, welche wir durch Categorien
denken müssen, anzunehmen. Die Annahme der Wirk=
lichkeit seiner Gegenstände, und die wirkliche Anwen=
dung der Categorien auf sie (welche das Moralgesez
postulirt) sezt voraus, daß diese Anwendung (theore=
tisch) möglich sei, und jene übersinnliche Gegenstände
durch die Anwendung der Categorie auf sie nicht zu ei=
nem Theile der Natur oder Sinnenwelt gemacht wer=
den. Und blos diese lezte Voraussezung ist es, welche
zur (physischen, von Fichte bestrittenen) Möglich=
keit eigenthümlicher Lehren einer Offenbarung erfordert

wird.

wird. Ist jene Voraussezung richtig, (und daß sie es sei, folgt, wie ich glaube, aus den Kantischen Principien nothwendig); so wird die physische Möglichkeit solcher Belehrungen, von welchen hier die Rede ist, durch Hrn. Fichtes Einwurf nicht umgestossen. Ob solche Belehrungen alsdann wirklich wahr seien, (wovon aber hier, wo blos von der Möglichkeit die Rede ist, eigentlich nicht die Frage ist); hängt blos davon ab, ob sie erweislich göttlichen Ursprungs sind. Sind sie es, so kann ihre Annahme, als assertorische Behauptung, da ihr Innhalt als theoretisch möglich (vermöge des obigen) vorausgesezt wird, eben so wenig Schwürigkeiten haben; als es Schwürigkeiten hat, die Wirklichkeit der an sich nur problematischen, theoretisch möglichen übersinnlichen Gegenstände, deren Existenz die reine praktische Vernunft postulirt, um dieser praktischen Vernunft willen anzunehmen. Hier fordert Vernunft, einen blos problematischen, theoretischmöglichen Gegenstand als wirklich anzunehmen: dort fordert (vermöge der Voraussezung) die Gottheit — die ich mir als untrüglich denken muß — einen ebenfalls blos problematischen, aber doch theoretischmöglichen, denkbaren Gegenstand, als wirklich anzunehmen. Ich sehe nicht, warum es vernünftiger seyn soll, in jenem Fall mich zur Annahme eines an sich problematischen Gegenstandes bestimmen zu lassen, als in diesem — vorausgesezt, daß Gott wirklich das gesagt habe, was er gesagt haben soll, und daß das,

was er sagt, nichts widersprechendes sei. Wenn es mit diesen Voraussezungen selbst seine Richtigkeit hat; so müßte ich, wenn ich das, wovon mich Gott versichert, und wovon ich überzeugt bin, daß es Gott wirklich gesagt habe — nicht annehmen wollte, nothwendig voraussezen, daß Gott etwas sagen könne, was nicht wahr sei — eine Voraussezung, die (nach allen gesunden Begriffen von Gott) der praktischen Vernunft eben so widersprechen würde, als es ihr widerspräche, die Realität und Verbindlichkeit des Sittengesezes anzunehmen, und dabei doch die mit demselben nothwendig zusammenhängende Postulate nicht annehmen zu wollen.

Eine eigentliche Erkenntniß von übersinnlichen Dingen (im Kantischen Sinne des Worts Erkenntniß) können uns freilich eigenthümliche Belehrungen einer Offenbarung nicht gewähren: aber das sollen sie ja auch nicht; und Erkenntniß Gottes in diesem Sinne gewährt uns ja auch die sich selbst überlassene Vernunft nicht.

Entweder also (— dieß scheint mir nothwendig aus den bisherigen Bemerkungen zu folgen —) sind überall keine Behauptungen von übersinnlichen Dingen physisch möglich; (und dann sind selbst die praktischen Vernunftpostulate physisch-unmöglich); oder, wenn die lezteren physisch-möglich sind, so kann's auch noch andere, durch Vernunft nicht erfindbare Lehren geben, die an sich eben so physisch-möglich sind.

3) Widerstreiten aber nicht solche Lehren der Na-

tur der Offenbarung? „Da Belehrungen dieser „Art (sagt Hr. Fichte [84]) an unsere durch das Moral„gesez bestimmte Vernunft gar nicht gehalten werden „könnten, um sie an ihr zu versuchen, ob sie mit der„selben übereinkämen, oder nicht, indem sie auf diesen „Principien sich gar nicht gründeten; — — so „könnte der Glaube an ihre Wahrheit sich auf nichts „gründen, als etwa auf die göttliche Autorität, „auf welche eine Offenbarung sich beruft. Nun aber „findet für diese göttliche Autorität selbst kein anderer „Glaubensgrund statt, als die Vernunftmäßig„keit (die Uebereinstimmung mit der moralischgläubigen „Vernunft) der Lehren, die auf sie gegründet werden: „mithin kann diese göttliche Autorität nicht „selbst wieder Beglaubigungsgrund dessen „seyn, was erst der ihrige werden soll. „Wenn — — Wunder — uns berechtigen könnten, „den Ursprung einer Offenbarung der unmittelbaren „Causalität Gottes zuzuschreiben; — so liesse sich den„ken, wie unsere dadurch begründete Ueberzeugung von „der Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung überhaupt „unsern Glauben an jede ihrer einzelnen Belehrungen „begründen könnte. Da aber u. s. w."

Ich glaube, auch ohne Wunder läßt sich wenigstens nach Hrn. Fichte's Principien ein Weg gedenken, zur vernünftigen Anerkennung der Göttlichkeit gewisser nur durch Offenbarung möglichen Belehrungen zu kommen.

84) a. a. O. S. 169. f.

Wir wollen von den durch Vernunft erkennbaren Lehren, oder von demjenigen Theil der Offenbarung ausgehen, welcher blos die Postulate der praktischen Vernunft enthält. Wie gelangen wir, nach Hrn. Fichte's Principien, zu der Ueberzeugung von der Göttlichlichkeit dieses Theils einer Offenbarung?

Die Vernunftmäßigkeit, oder die Uebereinstimmung dieser in einem gegebenen Fall, durch eine gewisse Erscheinung, als göttliche Offenbarung angekündigter Lehren mit der moralischgläubigen Vernunft berechtigt, nach Hrn. Fichte selbst, noch nicht das assertorische Urtheil: sie seien in diesem gegebenen Fall wirklich von Gott selbst geoffenbart, sondern nur das problematische Urtheil: es sei möglich, daß sie es seien. "Das Gemüth ist jezt noch in einem völligen Gleichgewicht zwischen dem Für und dem Wider; noch auf keine Seite geneigt, aber bereit, bei dem ersten kleinsten Momente sich auf die eine oder die andere hinzuneigen. Für ein verneinendes Urtheil ist kein der Vernunft nicht widersprechendes Moment denkbar; hingegen eines für das bejahende Urtheil [85]). Es ist nemlich ein Mittel für sinnliche Menschen, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, der lezteren die Oberhand über die erstere zu verschaffen, wenn sie sich jene mit der moralischgläubigen Vernunft übereinstimmende Lehren (die praktische Vernunftpostulate) — nicht nur als Postulate ihrer praktischen Vernunft — sondern als authentische Erklärungen

85) A. A. O. S. 208—211.

Gottes selbst, als durch göttliche Autorität bestätigt, d. h. als wirklich von Gott in der gegebenen Erscheinung geoffenbart vorstellen dürfen. Nun wird das untere Begehrungsvermögen durch das obere, dem Moralgeseze gemäß, bestimmt, die Mittel zur Hervorbringung des Moralischguten in sich zu wollen. Es muß mithin unter obigen Bedingungen die Realität jener Offenbarung nothwendig wollen, und, da gar kein vernünftiger Grund dagegen ist, so bestimmt dasselbe das Gemüth, sie als wirklich realisirt anzunehmen, d. h. als bewiesen anzunehmen, jene praktische Vernunftpostulate seien wirklich von Gott in der gegebenen Erscheinung geoffenbart worden [86]. Nach allem diesem gründet sich also die wirkliche Anerkennung einer gewissen Ankündigung der praktischen Vernunftpostulate unter göttlicher Autorität, als Offenbarung nicht blos auf die Vernunftmäßigkeit jener Lehren — (denn diese berechtigt blos zu dem Urtheil, sie können geoffenbart seyn;) — sondern auf ein praktisches Bedürfniß, diese Lehren um der Moralität willen als geoffenbart annehmen zu dürfen.

Wir wollen sehen, ob nicht auf dem nemlichen Wege auch eine vernünftige Anerkennung positiver Lehren als göttlicher Offenbarung möglich sei.

Wenn es (zufolge der obigen Bemerkungen) ausser den praktischen Vernunftpostulaten, auf welche unsere sich selbst überlassene Vernunft durch das Moralgesez

86) a. a. O. S. 214. f.

geleitet wird, noch andere Wahrheiten, deren Gegenstand übersinnliche Dinge sind, geben kann, die, so gut wie die Postulate der reinen praktischen Vernunft, verständlich gemacht werden können, und deren Bekanntmachung zugleich Moralität befördern würde: so muß die Vernunft (abstrahirt von der möglichen Anerkennung solcher Wahrheiten, als wovon ja erst die Frage ist) zum voraus, und noch ohne Rüksicht auf irgend eine gegebene Erscheinung, es überhaupt als möglich ansehen, daß Gott auch solche Wahrheiten (die wenigstens er erkennen muß) durch eine Offenbarung bekannt machen könne. Gesezt nun, eine gewisse Erscheinung, die alle übrigen Criterien [87]) einer Offenbarung an sich hätte, kündigte sich als Offenbarung an, und in derselben würden, ausser den Postulaten der praktischen Vernunft, noch andere Belehrungen unter göttlicher Autorität bekannt gemacht, die sich eben so gut, wie jene, durch Categorien denken liessen, (physischmöglich wären), und zugleich Beförderungsmittel der Moralität, oder, mit der moralisch-gläubigen Vernunft übereinstimmend (moralischmöglich) wären; so würde dadurch unstreitig das problematische Urtheil berechtigt: daß diese lezteren Belehrungen das, wofür sie sich ausgeben, d. h. von Gott geoffenbart seyn können. Nun würde aber (vermöge der Voraussezung) die Annahme der-

87) Ob zu diesen Criterien der Göttlichkeit gewisser Belehrungen das gehöre, daß ihre Wahrheit durch blosse Vernunft schon erkennbar sei? — davon ist eben erst die Frage. Mithin bleibt dieses Criterium vor der Hand ausgeschlossen.

selben, als wirklich geoffenbarter Lehren ein Beförderungsmittel der Moralität seyn. Diejenige Subjekte also, welche sie als ein solches ansehen, oder bei sich finden, daß die wirkliche Annahme derselben ihnen die moralische Willensbestimmung erleichtern, und ein Mittel für sie seyn würde, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht der leztern die Oberhand über die erstere zu verschaffen, müssen (vermöge einer durch das obere Begehrungsvermögen, dem Moralgeseze gemäß, geschehenen Bestimmung des unteren) die Realität jener (positiven) Lehren nothwendig wollen, und werden mithin, da gar kein vernünftiger Grund dagegen ist, durch diesen aus dem Moralgesez entstandenen Wunsch bestimmt werden, diese Realität wirklich anzunehmen, d. h. als bewiesen anzunehmen, jene Lehren seien wirklich von Gott geoffenbart.

Ich sehe in der That nicht ein, worinn dieser Weg, zur Anerkennung solcher positiver Lehren, als göttlich-geoffenbarter Lehren, zu gelangen, von jenem verschieden seyn soll, auf welchem (nach Hrn. Fichte's Grundsäzen) eine vernünftige Anerkennung der Göttlichkeit einer Offenbarung, insofern sie blos die Vernunftpostulate enthält, möglich ist. Der angegebene Weg führt (soviel ich einsehen kan) entweder zu einem so wenig als zu dem andern, oder er führt mit gleicher Zuverläßigkeit zu einem wie zu dem andern. —

Eine Verschiedenheit könnte indessen darinn zu liegen scheinen, daß im lezteren Fall die Wahrheit jener

Vernunftpostulate schon vorher entschieden ist, ehe das Gemüth durch einen aus dem Moralgeseze entstandenen Wunsch sich bestimmen läßt, ihren göttlichen Ursprung, der in dem angenommenen Falle vorgegeben wird, aber vor der Hand noch problematisch ist, als wirklich anzunehmen; im ersteren Fall hingegen nicht nur der göttliche Ursprung, sondern auch die Wahrheit der Lehren, von welchen die Frage ist, noch problematisch ist. Allein ich sehe nicht ein, wie dadurch meine vorherige Bemerkung umgestossen werden sollte. Denn a) ist doch soviel unläugbar, daß die wirkliche Anerkennung der Göttlichkeit der durch Vernunft schon erkennbaren Lehren wenigstens nicht unmittelbar von der Voraussezung abhängt, sie seien wahr; sondern daß zunächst nur vorausgesezt wird: sie können von Gott geoffenbart seyn, und dieses problematische Urtheil alsdann blos um des aus dem Moralgesez entstandenen Wunsches willen zu dem assertorischen: sie sind von Gott geoffenbart! erhoben wird. b) Folglich müßte nur das problematische Urtheil: eine gewisse Lehre kan (in einem gegebenen Falle) von Gott geoffenbart seyn! (wenn wir dazu berechtigt seyn sollen) nothwendig voraussezen, daß diese Lehre schon vorher aus andern Gründen als entschieden wahr erkannt sei; oder (welches einerlei ist) man müßte voraussezen, Gott könne nichts offenbaren, als was schon vorher aus andern Gründen als entschieden wahr von uns erkannt sei. Allein davon ist ja eben erst die Frage, ob

Gott blos solche Lehren offenbaren könne: und man würde also einen Cirkel im Beweis begehen, wenn man dies schon als entschieden voraussezen wollte. Vielmehr ist (wenn meine obigen Bemerkungen richtig sind) vor der Hand kein Grund da, zu läugnen, daß Gott auch andere Lehren, als die Vernunftpostulate, offenbaren könne. Das problematische Urtheil in Beziehung auf solche Lehren: daß sie göttlich geoffenbart seyn können — ist also in einem gegebenen Falle hinlänglich berechtigt, wenn diese Lehren nur der Vernunft nicht widersprechen, ein Mittel zur Beförderung der Moralität sind, und die Offenbarung, die sie enthält, sonst alle übrigen Criterien einer göttlichen Offenbarung an sich hat.

Uebrigens versteht sichs von selbst, daß auf diesem Wege nur die Anerkennung solcher positiven Lehren, als göttlicher Offenbarung, möglich ist, die wirklich praktisch sind, und mit Beförderung der Moralität in einem erweislichen Zusammenhange stehen. In Hinsicht auf den Grad und die Beschaffenheit aber des moralischen Bedürfnisses, welches zur Annahme solcher Lehren berechtigen könnte, gilt das nehmliche, was ich oben über das praktische Bedürfnis einer Offenbarung überhaupt erinnert habe. Wie, und inwiefern die Bestätigung der Vernunftpostulate durch göttliche Offenbarung für sinnliche Menschen — (dergleichen wir alle mehr oder weniger sind —) ein mehr oder weniger unentbehrliches Beförderungsmittel der Moralität ist: so sinds auch — mehr oder weniger — positive Lehren

einer Offenbarung, und man kann auch in Hinsicht auf diese sagen, was Fichte (S. 148.) in Hinsicht auf Offenbarung überhaupt bemerkt: daß die fast allgemeine Erfahrung in uns und andern uns fast täglich belehre, daß wir allerdings schwach genug sind, dergleichen Vorstellungen zu bedürfen. —

Es sei mir erlaubt, über die von Hrn. Fichte gleichfalls verneinte [88]) Frage: ob eine Offenbarung Moralvorschriften geben — oder Pflichten vorschreiben könne, die wir von dem Princip aller Moral, aus und durch unsere Vernunft nicht auch selbst ableiten konnten? nur noch ein Paar Worte beyzufügen.

Ich gebe vollkommen zu, daß eine Offenbarung uns weder ein anderes Moralprincip, noch Vorschriften für besondere Fälle geben könne, die dem ächten Moralprincip, das auch unsere Vernunft anerkennt, widersprächen, oder sich auf ein anderes Princip gründeten; weil Gott selbst durch kein anderes Princip bestimmt ist. Allein ich kan mich nicht überzeugen, daß eine Offenbarung nicht auch solche Pflichten vorschreiben könnte, die zwar auf das Princip aller Moral sich wirklich gründen, von welchen aber unsere Vernunft entweder überall nicht einsehen kan, wie sie sich darauf gründen, (ob sie gleich einsieht, daß sie ihm auch nicht widersprechen); oder die doch unsre Vernunft, unabhängig von einer höheren Belehrung nicht daraus ableiten kan. Denn (was das erste betrifft), so ists doch denkbar, daß aus

88) a. a. O. S. 171—173.

der Anwendung des allgemeinen Moralprincips auf gewisse besondere Data besondere Pflichten entstehen könnten, die eine endliche (oder wenigstens unsere) Vernunft blos darum nicht daraus ableiten kan, weil sie jene Data, die dabei vorausgesezt werden, nicht hat, und sie ihr auch nicht gegeben werden können. Ich weiß nicht, ob es wirklich solche für uns ganz unerkennbare (intelligible), und einer Bekanntmachung selbst durch eine Offenbarung nicht fähige Gegenstände giebt, auf welche das Moralprincip bezogen, neue besondere Pflichten erzeugen könnte. Aber das scheint mir wenigstens einleuchtend zu seyn, daß, wenn es solche gäbe, und die Gottheit uns in einer erweißlich göttlichen Offenbarung das (aus der Anwendung des Moralprincips auf sie entstandene, von uns nicht selbst erfindbare) „Resultat" — als eine besondere positive Moralvorschrift — „auf ihre Autorität als richtig hingäbe" und wir auf ihre Autorität glaubten, die besondere Regel sei richtig abgeleitet, sei also eine wirkliche Moralvorschrift, und sie in dieser Voraussezung dann auch beobachteten; — daß (sage ich) „dies nicht (wie Hr. Fichte glaubt) „nur Legalität, ohne Moralität begründen würde." Wir glaubten in diesem Fall, die gegebene Vorschrift sei eine Vorschrift der Vernunft, und beobachteten sie deswegen, weil sie (nach unserer Ueberzeugung) eine Vorschrift der Vernunft ist. Nun besteht aber das Wesen der Moralität (als solcher) einzig und allein darinn, daß ich mich unbedingt zu dem bestimme, was

die Vernunft fordert, daß ich mir etwas deswegen zur Maxime mache, weil es mir von der Vernunft vorgeschrieben ist [89]. Moralität und Immoralität hängt nicht von (wahren oder irrigen) — Ueberzeugungen, sondern von der reinen oder eigennüzigen Denkungsart, und von dem Verhalten in Absicht auf die geglaubten Gegenstände seiner Ueberzeugung ab [90]. Wenn ich also glaube, eine gewisse, meiner Vernunft nicht widersprechende, sondern durch sie nur nicht erkennbare, Vorschrift sei doch vernünftig, sei mir von der höchsten Vernunft gegeben, und ich würde ihre Vernunftmäßigkeit selbst einsehen, (nicht nur glauben dürfen), wenn meine Vernunft die Data hätte, welche zu dieser Einsicht erfordert werden, — wenn ich dies glaube, und zu diesem Glauben nicht selbst auf einem unmoralischen Wege gekommen bin; (was doch wenigstens nicht nothwendig ist); so ist es unter dieser Voraussezung Pflicht für mich, diese Vorschrift zu beobachten; die Achtung für die Vernunft erfordert dies selbst von mir, meine Beobachtung jener Vorschrift (ist nicht nur Legalität, sondern) hat moralischen Werth; denn ich beobachte sie deswegen weil sie mir (nach meiner Ueberzeugung) von der Vernunft vorgeschrieben ist; und ich würde unmoralisch handeln, wenn ich sie,

89) Vgl. Rapp über die Untauglichkeit des Princ. der Glükseligkeit zum Grundgeseze der Sittlichkeit. S. 65. 67.

90) Vgl. Schmids Versuch einer Moralphilosophie. §. 618. S. 776. f.

diese Ueberzeugung vorausgesezt, nicht beobachtete. In diesem Fall gründet sich freylich eine Pflicht auf blossen Glauben, (nicht Einsicht), daß etwas mit der Vernunft übereinstimmend sei. Aber es giebt ja auch andere (nach Grundsäzen der kritischen Philosophie selbst) erweisliche Pflichten, die sich ebenfalls auf blossen Glauben (ohne Einsicht) gründen, daß etwas mit der Vernunft übereinstimmend sei, die Pflicht z. B. des Vertrauens auf Gott gründet sich auf die Voraussezung, daß die ganze Einrichtung der Welt, auch in Beziehung auf uns und unsere besonderen Schiksale mit dem höchsten Zweke der Vernunft (dem Zweke der Gottheit) übereinstimmend sei [91]. Aber diese Voraussezung ist nichts weniger als Einsicht, vielmehr giebt die tägliche Erfahrung Data genug an die Hand, welche gerade das Gegentheil zu beweisen scheinen. Sie ist also Glaube ohne Einsicht, und die darauf gegründete Pflicht des Vertrauens auf Gott, selbst in Beziehung auf unbegreiflichscheinende Schiksale, gründet sich folglich blos auf einen Glauben, daß diese Welteinrichtung vernünftig oder mit dem höchsten Vernunftzweke (der Gottheit) übereinstimmend sei.

Doch es lassen sich auch positive Pflichten anderer Art denken, solche nehmlich, die unsere sich selbst überlassene Vernunft aus dem Princip aller Moral nur so lange nicht ableiten kan, als sie gewisse, nur durch Offenbarung mögliche, aber durch diese allerdings mög-

91) Vgl. Schmid a. a. O. S. 631.

liche, Belehrungen (Data), auf welche das Moral-principip angewandt wird, nicht hat, die sie aber aus dem leztern nun selbst ableiten kan, sobald ihr jene Data oder Belehrungen, welche ihr durch Offenbarung gegeben werden können, wirklich gegeben werden. Es ist z. B. eine in der christlichen Offenbarung vorgeschriebene positive Pflicht, das Abendmal zu feiren, und sich durch die Taufe zum Mitglied der christlichen Gesellschaft einweihen zu lassen. Die blosse Vernunft weißt, abstrahirt von der christlichen Offenbarung, und der Existenz einer Gesellschaft ihrer Anhänger, nichts von einer Verpflichtung zu diesen Feierlichkeiten. Aber sie kan, jene beiden Data, und das Gebott dieser Feierlichkeiten, als von dem Stifter des Christenthums gegeben, vorausgesezt, die Verpflichtung zur Beobachtung dieser Gebotte für jedes Mitglied der christlichen Gesellschaft aus dem Princip aller Moral deduciren. Denn vorausgesezt, daß diese Feierlichkeiten zwekmäßige, und bei der nun einmal gemachten Einrichtung unentbehrliche Mittel zur Erhaltung und Beförderung des Christenthums [92]) seien; vorausgesezt, daß, wenn diese nun einmal vorhandene Anstalten (gesezt auch sie wären an sich nicht absolute nothwendig) aufhörten, die Erhaltung und Beförderung des Christenthums selbst dabei nothwendig leiden würde; vorausgesezt endlich, daß dieses Christenthum ein unentbehrliches Beförderungs-

92) Vgl. Hrn. D. Storr in der voranstehenden Abhandl. Anhang (B).

mittel der Moralität unter den Menschen sei: so ist es Pflicht eines jeden, zur Erhaltung jener äussern Anstalten das seinige beizutragen, sich also jenen Geboten, wärs auch nur um der Rüksicht aufs Ganze willen, nicht zu entziehen, sondern durch Beobachtung derselben, soviel an ihm ist, zur Beförderung des moralischguten unter den Menschen (wärs auch nur mittelbar) mitzuwirken. Die Feier des Abendmals und der Taufe ist also ein positives Gebot der christlichen Offenbarung, dessen Verbindlichkeit für jeden Christen unter den obigen Voraussezungen aus dem Princip aller Moral deducirt werden kan, weil es vermöge dieses Princips Pflicht für jeden ist, zur Beförderung der Moralität unter seinen Mitmenschen, soviel er kan, mittelbar und unmittelbar beizutragen; gesezt auch man wollte auf den moralischen Nuzen, den jedes Individuum für sich davon haben kan, der also von einer andern Seite her zum Gebrauch dieses Mittels verpflichtet, keine Rüksicht nehmen [93]. —

Ich seze nun noch einige Bemerkungen

IV.

Ueber die Möglichkeit, sich in einem gegebenen Fall von der Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung zu überzeugen

hinzu, zu welchen mich die oftgenannte Abhandlung des Hrn. Fichte veranlaßt.

93) Ein anderes Beispiel einer positiven durch Offenbarung gebotenen Pflicht s. bei Hrn. D. Flatt a. a. O. S. 88. ff.

Meiner Meinung nach ist es allerdings der sicherste und richtigste Weg, zu einer gegründeten Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer Offenbarung zu gelangen, wenn man wie Hr. Fichte, von Principien der praktischen Vernunft ausgeht; und ich sehe es für ein Hauptverdienst des in so mancher Rüksicht vortreflichen Versuchs einer Critik aller Offenbarung an, daß der Verfasser desselben den praktischen Ueberzeugungsgrund in ein neues Licht gesezt hat. Nur zweifle ich sehr, ob diejenigen Momente, auf welche Hr. Fichte diese Ueberzeugung gründet, allein schon hinreichend seien, sie auf eine sichere Art zu begründen. Der Gesichtspunkt, in welchen diese Schrift das ganze stellt, scheint mir der richtigste; aber um von diesem Gesichtspunkt aus zum Ziel zu kommen, scheinen mir die von dem Verfasser angegebenen Momente der Ueberzeugung noch einer Verstärkung durch einige andere zu bedürfen.

Es ist, meiner Ueberzeugung nach, vollkommen richtig, daß Anerkennung einer Offenbarung aus blos theoretischen Gründen, ohne irgend ein praktisches Interesse, welches dazu bestimmte, — ich will nicht geradezu sagen, unmöglich — aber doch auf kein hinlänglich festes Fundament gegründet ist. Es giebt der Möglichkeiten, welche den durch blosse theoretische Beweise begründeten Wahrscheinlichkeiten entgegengestellt werden können, so viele, daß die lezteren durch die ersteren nur gar zu leicht geschwächt werden können, und die theoretische Vernunft, wenn sie für sich allein, ohne

durch ein praktisches Interesse gedrungen zu seyn, entscheiden soll, nur gar zu leicht sich befugt glauben kan, jene theoretischen Wahrscheinlichkeiten für unzulänglich zur Entscheidung zu halten. Aber eben so wenig scheint mir das praktische Interesse allein zu einer gegründeten Ueberzeugung zuzureichen, wenn es nicht durch theoretische Gründe unterstüzt, oder vielmehr das Gemüth durch ein praktisches Interesse bestimmt wird, nicht — eine blos als möglich anerkannte Offenbarung um eines praktischen Interesses willen geradezu für wirklich gelten zu lassen, sondern — die theoretische Wahrscheinlichkeiten, oder die theoretischen subjektiven Gründe, die für die Realität einer Offenbarung in einem gegebenen Falle angeführt werden könne, um des praktischen Interesses willen als befriedigend gelten zu lassen. Jenes ist der Weg, den Hr. Fichte nimmt, um die Möglichkeit der Anerkennung einer Offenbarung zu retten; dieses ist der Weg, der nach meiner Ueberzeugung sicherer zum Ziel führt. Ich will in besonderer Beziehung auf das Christenthum noch ein paar Worte darüber sagen.

Alle Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums, die theoretischen nicht weniger, als der von Fichte erörterte praktische Ueberzeugungsgrund, müssen, (wie schon längst von den bessern Apologeten desselben anerkannt ist) nothwendig von der inneren Vortreflichkeit der Lehre Jesu, und ihrer Uebereinstimmung mit der praktischen Vernunft, und mit unsern praktischen Bedürfnis-

sen ausgehen, und diese als ausgemacht voraussezen, wenn der Weg zu einer vernünftigen Ueberzeugung von dem übernatürlich = göttlichen Ursprung dieser Lehre gebahnt werden soll. Dies vorausgesezt, ist es möglich, daß die Versicherung Jesu von einem übernatürlich-göttlichen Ursprung seiner Lehre wahr sei. Diese Möglichkeit wird in theoretischer Hinsicht schon Wahrscheinlichkeit, oder, es ist eine theoretisch = wahrscheinliche Hypothese, anzunehmen, daß jene Versicherung Jesu Wahrheit sei, wenn man auf die Zeitumstände, unter welchen Jesus lebte, — aus denen sichs natürlicherweise nicht erklären läßt, wie er eine solche Lehre selbst erfunden haben sollte — und zugleich auf seinen von Schwärmerei und Unredlichkeit gleichweit entfernten Charakter Rüksicht nimmt [94]). Allein diese theoretische Wahrscheinlichkeit erhält erst dadurch hinlängliche (wenn gleich, wie man zugeben muß, nur subjektive) Ueberzeugungskraft, wenn ein praktisches Interesse hinzukommt, das uns, vermöge einer durchs Moralgesez geschehenen Bestimmung des unteren Begehrungsvermögens, bestimmt, jene theoretisch wahrscheinliche Hypothese wirklich gelten zu lassen. Je wahrscheinlicher aber in theoretischer Hinsicht diese Hypothese gemacht werden kan, desto eher wird und darf sich das

94) Zum Beweis dieser Behauptung verweise ich auf die bekannten Schriften, die sich ausführlicher darüber einlassen, besonders auf Reinhards Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. 3te Ausg. 1789.

Gemüth durch jenes praktische (moralische) Interesse bestimmen lassen, sie anzunehmen; so wie es auf der anderen Seite jene Wahrscheinlichkeiten um so eher gelten lassen wird, je stärker das praktische Interesse oder Bedürfnis ist, das uns bestimmt, sie anzunehmen. Auf diese Art kan (wie ich glaube) der praktische Ueberzeugungsgrund mit dem theoretischen, insofern dabei noch keine Rüksicht auf die in der Geschichte Jesu vorkommenden Wunder genommen wird, verbunden, und durch diese Verbindung die Ueberzeugungskraft des Beweises selbst verstärkt werden.

Von eben so grossem Nuzen scheint mir diese Verbindung in Hinsicht auf die in der Geschichte Jesu vorkommenden Wunder zu seyn. Abstrahirt von einem praktischen Interesse mag es etwa unentschieden bleiben, wie diese Wunder (deren historische Wahrheit hier vorausgesezt wird [95]) zu erklären seien; weil das blosse spekulative Interesse vielleicht nicht dringend genug dazu auffordert, oder weil es, wenn blos in spekulativer Hinsicht von ihrer Erklärung die Rede ist, vielleicht nur ein regulatives, kein constitutives Princip ist, nach welchem wir sie zu erklären (subjektiv) genöthigt sind. Fordert hingegen ein praktisches Interesse der Vernunft uns auf, diese Wunder zu erklären; so sind wir eben da-

95) Einwendungen gegen die historische Glaubwürdigkeit derselben beweisen also hier wenigstens nichts gegen mich, und gehören hieher nicht. Um gewisser Leser willen möchte es nicht überflüssig seyn, dieß ausdrüklich zu bemerken.

durch berechtigt, die theoretisch-vernünftigste Hypothese zur Erklärung derselben gelten zu lassen. Vorausgesezt nun, daß es für unsere Moralität nicht gleichgültig sei, ob wir Jesu Lehre, als göttliche Lehre — und nicht nur denjenigen Theil derselben, der natürliche Religion enthält, sondern auch die eigenthümlichen Lehren, als Beförderungsmittel der Moralität, annehmen; so fordert ein Interesse der praktischen Vernunft, darüber zu entscheiden, ob die Wunder, welche Jesus für Beweise seiner göttlichen Sendung ausgab, das wirklich seien; so ists also Pflicht über diese Wunder zu entscheiden, und wir handeln Pflichtwidrig, wenn wir nicht entscheiden wollen [95 b]). Wollen wir uns aber, dem Interesse der praktischen Vernunft gemäß, auf die Entscheidung darüber einlassen; so müssen wir uns für die theoretisch-vernünftigste Hypothese darüber erklären, und diese ist (wie ich hier voraussetze [96]) keine andere als diese, daß jene Wunder durch mittelbare oder unmittelbare Causalität der Gottheit, in jedem Fall aber mit der Absicht bewirkt worden seien, die Lehre Jesu, als göttliche Lehre zu bestätigen. Es sind Fakta, auf die wir, wenn wir sie vernünftig erklären wollen, nach der Beschaffenheit

95 b) Vgl. was Hr. D. Storr in der voranstehenden Abhandlung (§. 15.) über die Pflicht, die historische Glaubwürdigkeit der Geschichte des N. T. zu untersuchen, bemerkt; und Hrn. D. Flatt a. a. O. S. 32. 88. ff.

96) s. Hrn. D. Storr a. a. O. §. 20. — Hrn. D. Flatt a. a. O. S. 32. ff. 58. ff. Vgl. Tüb. gel. Anzeigen. 1793. S. 43. ff.

unsers Erkenntnisvermögens das subjektive Princip der Zwekmäßigkeit eben so gut anzuwenden genöthigt sind, wie auf diejenigen Data in der Natur, welche bei dem physisch-teleologischen Beweis für das Daseyn einer verständigen Welturſache zum Grunde liegen [97]. Diese vernünftige Erklärungshypothese der Wunder gelten zu lassen, berechtigt uns jenes Interesse, welches die praktische Vernunft daran nimmt, daß die Lehre Jesu überhaupt, und namentlich diejenigen eigenthümlichen Lehren, die mit diesem praktischen Interesse übereinstimmen (d. h. deren Vorstellung ein Mittel zur Erleichterung der moralischen Willensbestimmung für uns seyn würde) das wirklich seien, wofür sie sich ausgeben, nemlich göttliche Offenbarung. Das praktische, mehr oder weniger dringende Bedürfnis einer solchen Offenbarung bestimmt das Gemüth, (subjektiv) über diese Wunder zu entscheiden, und (da nun einmal entschieden werden soll) die theoretisch-vernünftigste Entscheidung gelten zu lassen, d. h. anzunehmen, daß diese Wunder als absichtliche Wirkungen der Gottheit den Zwek gehabt haben, die Göttlichkeit der Lehre Jesu zu bestätigen; folglich das (subjektive) Princip der Zwekmäßigkeit, wenn es gleich in spekulativer Hinsicht nur regulativ sein sollte [98]), doch in praktischer Hinsicht, in Anwendung

97) Ich seze hiebei eigentlich die ganze Critik der teleologischen Urtheilskraft, besonders aber §. 63—66. und §. 67. derselben voraus.

98) Kant a. a. O. §. 75—77.

auf diese Wunder, als constitutiv zu gebrauchen, und das durch Anwendung dieses Princips auf jene Fakta gefundene Resultat gelten zu lassen [99].

Dieser Weg, den die Vernunft, durch ein praktisches Interesse aufgefordert, nimmt, um über die Causalität der Wunder zu entscheiden, und auf diese Entscheidung alsdann den Glauben an die Göttlichkeit der durch Wunder bestätigten Lehre zu gründen, scheint mir so auffallend mit demjenigen zu harmoniren, den sie nehmen muß, um den reinen moralischen Vernunftglauben an das Daseyn eines Gottes zu begründen, daß (soviel ich einsehe) mit der Rechtmäßigkeit des einen auch die des andern nothwendig steht oder fällt. Hier fordert nehmlich ein Interesse der reinen praktischen Vernunft, die Realität des höchsten Guts anzunehmen, oder eine genau dem sittlichen Werthe angemessene Glükseligkeit zu erwarten. An sich könnte es nun unentschieden gelassen werden, wie und auf welche Art dieses höchste Gut, oder die genaue Uebereinstimmung der

99) Vgl. Kants Crit. der prakt. Vern. S. 244. „Die Ideen der spekulativen Vernunft, (sagt er) werden (wenn ihnen aus praktischem Grunde, und zum praktischen Gebrauche, Objekte gegeben worden) immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das nothwendige Objekt der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dieß, transcendent und blos regulative Principien der spekulativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Objekt über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu näheren, auferlegen."

Sittlichkeit und Glükseligkeit in der Welt zu Stande kommen werde, ob nach einem blossen Naturmechanismus, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter der Voraussezung desselben, (eines Gottes). Aus objektiven Gründen kann die Vernunft hierüber nichts entscheiden d. h. weder das eine, noch das andere beweisen. Auch ists nicht absolut nothwendig, darüber (subjektiv) zu entscheiden; denn das Interesse der praktischen Vernunft fordert zunächst und unmittelbar nur die Annahme der Realität des höchsten Guts; und diese Realität könnte ich ja annehmen, ohne gerade entscheiden zu wollen: wie und auf welche bestimmte Art (ob durch, oder ohne einen Gott) das höchste Gut werde realisirt werden. Allein es ist doch dem praktischen Interesse zuträglicher, darüber zu entscheiden; weil mein Glaube an die Möglichkeit und Realität des höchsten Guts selbst nothwendig gewinnen muß, wenn ich nicht nur (unbestimmt) glaube, daß — sondern auch mir denken kann, wie und auf welche Art dasselbe möglich sei, realisirt werde. Das Interesse der praktischen Vernunft fordert mich also auf, noch weiter zu gehen, und über die (an sich spekulative) Frage: wie das höchste Gut möglich sei, und zur Wirklichkeit kommen werde? zu entscheiden. Aus objektiven Gründen kann ich das nicht; ich muß mich also mit subjektiven begnügen, und die theoretisch-vernünftigste Hypothese hierüber, wenn sie gleich nur auf subjektiven Gründen beruht, gelten lassen. Nun ist

aber die theoretisch = vernünftigste, und subjektiv einzig=mögliche Hypothese die Voraussezung eines moralischen Welturhebers. Denn unsere Vernunft findet es ihr unmöglich, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zwekmäßigen Zusammenhang zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Sitten, nach einem blossen Naturlaufe, ohne einem der Natur vorstehenden moralischen Welturheber begreifflich zu machen. Jenes praktische Interesse bestimmt mich also, diese theoretische vernünftigste Hypothese (wenn sie gleich nur auf dem subjektiven Princip der Zwekmäßigkeit, das ich nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meines Erkenntnisvermögens anwenden muß, beruht) gelten zu lassen, und jenes, in theoretischer Hinsicht nur regulative Princip hier, in praktischer Hinsicht, als constitutiv anzunehmen und zu gebrauchen [100]. Bin ich nun dazu berechtigt, (wie ichs dann seyn muß, wenn ich befugt seyn soll, das Daseyn Gottes aus diesen Gründen anzunehmen); so sehe ich nicht ein, warum ich nicht berechtigt seyn sollte, auch in Hinsicht auf die in der Geschichte Jesu vorkommenden Wunder (unter den obigen

100) Ich muß meine Leser ausdrüklich erinnern, diese Bemerkungen über den Gang, den die Vernunft nimmt, um zum moralischen Glauben an das Daseyn eines Gottes zu gelangen, nicht zu übersehen. Sie scheinen mir nothwendig aus demjenigen zu folgen, was Kant in der Crit. der prakt. Vernunft. S. 259—263. sagt, welche Stelle ich ganz zu vergleichen bitte. Vgl. auch Schmids Versuch einer Moralphilosophie. S. 213. 214.

gen Voraussezungen, welche ich ausdrüklich zu bemerken bitte) den nehmlichen Weg zu nehmen, mich durch das praktische Interesse bestimmen zu lassen, über diese Wunder (subjektiv) zu entscheiden, die subjektive theoretisch-vernünftigste Entscheidung gelten zu lassen, und die darauf gebauten Schlüsse als richtig anzunehmen. Der Gang den die Vernunft in jenem und in diesem Fall nimmt, ist (soviel ich einsehe) der nehmliche, wie aus der Vergleichung beider ohne Zweifel einleuchtend sein wird.

Es könnte scheinen, als ob wenigstens darinn eine Verschiedenheit beider Fälle Statt fände, daß das Interesse der praktischen Vernunft, welches uns auffordert, für das Daseyn Gottes zu entscheiden, dringender und nöthiger wäre, als dasjenige, welches uns über die Ursache und den Zwek der Wunder zu entscheiden auffordert. Der Glaube an Gott (könnte man sagen) ist weit unentbehrlicheres Bedürfnis um der Moralität willen, als der Glaube an eine Offenbarung, und eigenthümliche, (wenn gleich zur Beförderung der Moralität mitwirkende) Lehren derselben. Ich kann das wenigstens im allgemeinen (— denn in Hinsicht auf gewisse Subjekte möchte wol der leztere eben so unentbehrlich als der erstere seyn —) zugeben. Allein wenn die Offenbarung (wie hier vorausgesezt wird) auch nur ein Beförderungsmittel einer vollkommeneren Moralität ist, und es Pflicht ist, „jedes Mittel auf„zusuchen, und zu ergreiffen, um unsre Willensbestim-

„mung durchs Moralgesez zu erleichtern" [101]), und in der Moralität weiter zu kommen; so ist das praktische Interesse auch in diesem Fall, wenn gleich nicht so dringend, wie in jenem, doch dringend genug, um uns zur Entscheidung über jene Frage von den Wundern aufzufordern, und zu berechtigen. Ueberdies fordert das praktische Interesse in jenem Fall (bei der Frage vom Daseyn Gottes) nicht einmal unmittelbar, darüber zu entscheiden, ob ein Gott sei, sondern zunächst nur, darüber zu entscheiden, daß das höchste Gut möglich sei. Das praktische Interesse könnte allenfalls auch nothdürftig befriedigt werden, wenn ich auch blos die Möglichkeit des höchsten Guts annähme, ohne gerade zu entscheiden, daß es durch eine Gottheit realisirt werde. Es ist also, genau genommen, (wenigstens nach Kantischen Principien) eigentlich nur zuträglicher (nicht gerade absolut nothwendig) für das praktische Interesse, noch weiter zu gehen, und auch über die Art, wie wir uns die Möglichkeit des höchsten Guts vorstellen sollen, zu entscheiden, und die theoretisch-vernünftigste Hypothese darüber anzunehmen. Es ist mithin eigentlich nur die Zuträglichkeit (nicht absolute Nothwendigkeit) in praktischer Hinsicht, was uns berechtigt die theoretisch-vernünftigste Hypothese (daß ein Gott, und nicht blosser Naturmechanismus das höchste Gut bewirke) gelten zu lassen. Aber zuträglich ist es doch (um wenig zu sagen)

101) Vgl. Fichte S. 117. f.

wohl auch für das praktische Interesse, (unter den obigen Voraussezungen), darüber zu entscheiden, ob die Offenbarung, von der die Rede ist, göttliche Offenbarung sei, ob also die Wunder, welche Beweise derselben seyn sollen, es wirklich seien. Berechtigt uns in jenem Fall die Zuträglichkeit in praktischer Hinsicht zur Annahme einer theoretisch-vernünftigen Hypothese über die Möglichkeit des höchsten Guts: warum sollte uns in diesem Fall die nemliche praktische Zuträglichkeit nicht auch berechtigen, die theoretisch-vernünftigste Hypothese über die Wunder (in der Geschichte Jesu) anzunehmen, und gelten zu lassen?

Auf diese Art nun, glaube ich, kann uns allerdings ein praktisches Interesse berechtigen, die in der Geschichte Jesu vorkommenden Wunder einer unmittelbaren, (oder mittelbaren, aber in jedem Fall absichtlichen) Causalität Gottes zuzuschreiben [102]); und es läßt sich also denken, (was Hr. Fichte unter dieser Voraussezung selbst zugesteht [103]), „wie unsere dadurch begründete Ueberzeu„gung von der Göttlichkeit der (christlichen) Offenbarung „überhaupt unsern Glauben an jede ihrer einzelnen, (und „also auch an die positiven) Belehrungen begründen „könne.“

102) In der ersten Ausgabe seines Versuchs (S. 141. Anm.) schien Herr Fichte selbst dieß, wenigstens einigermassen, zuzugeben. Er hat aber in der zweiten Ausgabe (ich weiß nicht warum) diese Stelle weggelassen.

103) a. a. O. S. 170.

Da übrigens in dieser ganzen Untersuchung nur von geoffenbarter Religion die Rede ist, und Religion nach dem hier zum Grunde liegenden Begriffe nur ein Innbegriff praktischer Lehren ist; so bezieht sich auch die zulezt aufgestellte Behauptung zunächst nur auf praktische geoffenbarte Lehren. Bei dem allem aber könnte immer noch gefragt werden: ob, wenn in einer ihrem größten Theile nach praktischen Offenbarung auch solche Lehren vorkommen, die in keinem gedenkbaren Zusammenhange mit der Moralität stehen, oder kein praktisches Moment haben, — ob alsdann die als Beweiß der Göttlichkeit dieser Offenbarung überhaupt angenommenen Wunder auch den Glauben an solche einzelne, nicht-praktische, (jedoch der theoretischen und praktischen Vernunft auch nicht widersprechende) Lehren begründen können? Die Beantwortung dieser Frage scheint mir einzig und allein von der Beantwortung einer andern abzuhängen. Es fragt sich nemlich: Ist es nicht nur an sich möglich, daß ein wirklicher göttlicher Gesandter eigene Einfälle mit wirklich geoffenbarten Wahrheiten vermischen, und jene irriger (wenn gleich ehrlicher —) Weise für geoffenbart halte [104]); sondern ist's auch möglich, daß Gott den Vortrag solcher eigener Einfälle unter seiner Autorität, neben den wirklich geoffenbarten Säzen, zugebe? widerspricht es nicht dem Zwek der ganzen Offenbarung, wenn er

104) Die absolute Möglichkeit davon (psychologisch betrachtet) möchte ich nicht geradezu läugnen.

es zugiebt? — Ohne mich auf die Beantwortung dieser Frage, (welche die Gränzen dieser Blätter nicht mehr gestatten), einzulassen, will ich nur bemerken, daß (nach meiner Ueberzeugung) wenigstens die christliche Offenbarung keine einzige exegetisch-erweisliche Lehre enthält, die blos spekulativ, und ohne alles praktische Moment wäre. Nur muß (wie ich glaube) nicht behauptet, und nicht gefordert werden, daß alle Lehren einer Offenbarung ohne Unterschied für alle Subjekte praktisches Moment, oder gar für alle gleiches praktisches Moment haben, oder haben sollen. Es würde für mich wenigstens kein Anstoß seyn, wenn ich auch in der christlichen Offenbarung eine oder die andere Lehre fände, die für mich (subjektiv) nicht praktisch, oder nur in sehr geringem Grade praktisch wäre; wenn nur eine solche Lehre meiner theoretischen und praktischen Vernunft nicht widerspräche. Sie kann ja für andere Subjekte, deren individuelle Bildung, Denk- und Empfindungsart, und die davon abhängende praktische Bedürfnisse von den meinigen verschieden sind, doch praktisch — und vielleicht in sehr hohem Grade praktisch seyn. Muß sie es denn gerade für alle seyn? sind denn die Bedürfnisse aller gleich? und ist's nicht Weisheit des Urhebers einer Offenbarung, wenn er bei Bekanntmachung einer Offenbarung auf die verschiedensten Bedürfnisse Rücksicht nimmt, und für alle, wenn gleich noch so verschiedene Subjekte, auf verschiedene Art sorgt? Ich kann mir z. B. wohl denken, daß es Sub-

jekte geben könnte, für welche die bestimmte Art und Weise der Begnadigung durch eine stellvertretende Genugthuung, mit allen den näheren Bestimmungen derselben, die das theologische System aus dem N. T. ableitet, kein grösseres praktisches Moment hätte, als die allgemeine unbestimmtere Versicherung von jener Begnadigung selbst. Zugleich aber kann ich mir nicht nur denken, sondern Erfahrung bestätigt es wirklich, daß es andere Subjekte gebe, für welche die bestimmte biblisch-dogmatische Vorstellungsart ein sehr grosses praktisches Moment habe; und es ist besonders in Hinsicht auf die Zeiten Jesu und der Apostel (aus bekannten Gründen) historisch-gewiß, daß gerade diese bestimmte Vorstellungsart für die damaligen Christen ein sehr wichtiges (lokales, und temporäres) praktisches Moment gehabt habe. Folgt aber daraus, wenn diese Lehre z. B. nur ein subjektives, lokales und temporäres praktisches Moment hat, nun sogleich, daß sie nicht objektive Wahrheit enthalte, wenn sie doch weder der theoretischen noch praktischen Vernunft widerspricht? Der Schluß: „was für mich, und „gewisse andere Subjekte nicht praktisch ist, das ist „entweder überall nicht, oder kann doch nicht zur ge„offenbarten Religion gehören" — (ein Schluß, den man in neueren Zeiten sehr oft gemacht hat) — ist offenbar zu gewagt. Es ist Pflicht, in Hinsicht auf jede Lehre einer Offenbarung genau zu untersuchen, ob sie für uns praktisch seyn könne; weil es Pflicht ist,

jedes Mittel zur Erleichterung unserer Willensbestimmung nach dem Moralgesez gewissenhaft aufzusuchen. Wer nach gewissenhafter Untersuchung findet, daß für ihn kein moralischer Nuzen von einer gewissen in einer Offenbarung enthaltenen Lehre zu erwarten sei; (wozu jedoch, um es mit Sicherheit zu behaupten, nicht wenig gehört —) dem mags erlaubt seyn, eine solche Lehre, von der er keinen praktischen Gebrauch machen zu können glaubt, bei Seite zu sezen, und sich desto mehr an das übrige, was für ihn praktisch ist, zu halten: aber es kann ihm nicht erlaubt seyn, über ihre Wahrheit abzusprechen, besonders in dem Fall, wenn sie für andere Subjekte ein erweisliches praktisches Moment hat. Denn sie kann ja von der Gottheit eben um dieser anderen Subjekte willen, und in Hinsicht auf die Bedürfnisse dieser geoffenbart — und dabei doch objektive Wahrheit seyn. Ja selbst solche Lehren, die an sich blos spekulativ sind, und gar kein unmittelbares praktisches Moment haben, können doch mittelbar, wiederum in Hinsicht auf die besonderen Bedürfnisse gewisser Subjekte, ein solches haben. Denn sie können ja z. B. die Data zur Beantwortung gewisser spekulativer Fragen enthalten, auf die nicht jeder, aber vielleicht doch der tiefer forschende beim weiteren Nachdenken über gewisse unmittelbar praktische Säze geleitet wird, Fragen, deren Beantwortung für diesen zur befriedigenderen Einsicht in solche unmittelbar praktische Säze vielleicht unentbehrlich ist, für einen

andern aber, der auf jene Fragen durch sein Nachdenken gar nicht geleitet wird, sehr entbehrlich seyn kann. Ein Beispiel hievon wäre vielleicht die Lehre, daß eine Versündigung des ersten Menschen als die mittelbare veranlassende Ursache des bei allen Menschen befindlichen radikalen Hangs zum Bösen anzusehen sei, oder — mit andern Worten — die Lehre von der Erbsünde, nach der oben (Anm. 67.) angegebenen Vorstellungsart.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Storr, Gottlob Christian, / Kant, Immanuel, / Fichte, Johann Gottlieb,

D. Gottlob Christian Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre Aus dem Lateinischen ; Nebst einigen Bemerkungen des Uebersezers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung

Tübingen 1794

Ph.pr. 1151 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042004-0
VD18 11044195